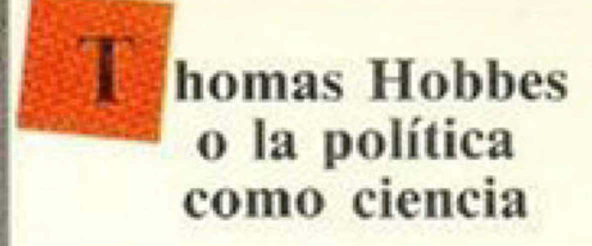
Política y Derecho



M. M. Goldsmith

fce

Traducción de

Jorge Issa González

M. M. GOLDSMITH

THOMAS HOBBES O LA POLÍTICA COMO CIENCIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1966
Primera edición en español, 1988

Título original:
Hobbes's Science of Politics

ISBN 0-231-02804-0 (paperback)



Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-2746-6

Impreso en México

PREFACIO

"No tiene fin el componer muchos libros." * A aquellos que encuentren que un estudio más sobre Hobbes significa un cansancio de la carne, les ofrezco mis disculpas. Cuando inicié el presente estudio, me pareció que el intento de Hobbes de crear un sistema filosófico que abarcara tanto las ciencias naturales como la política no había sido entendido ni tomado con seriedad por parte de muchos comentadores. Espero que esto no siga siendo cierto.

El tratamiento sistemático de la filosofía de Hobbes me obligó a estudiar su método y su filosofía natural; considerar la filosofía política de Hobbes como una parte de su sistema filosófico, si bien la más interesante, requería de una revisión de sus escritos políticos. En el último capítulo, intento poner a prueba mis tesis mostrando cómo la ciencia política de Hobbes explica los fenómenos políticos.

Es un placer reconocer mis deudas; la mayor de ellas es para con Herbert A. Deane, quien guió pacientemente mis estudios, combinando la crítica escrupulosa con el aliento generoso. Soy también el agradecido beneficiario de las críticas agudas y amables de Julian H. Franklin. Deseo dar las gracias a los profesores Robert Cumming, Thomas P. Peardon y Robert K. Webb por sus útiles sugerencias. Rosalie L. Colie leyó el manuscrito en su penúltima forma; me beneficié grandemente de su agudo sentido del estilo y de su amplio conocimiento del pensamiento del siglo XVII.

Al Consejo de Investigación en Ciencias Sociales, que me designó becario en teoría política y filosofía legal para el periodo 1959-1960, le debo un valioso año de investigación y escritura en Inglaterra. La generosidad del Columbia College, al concederme la beca Chamberlain durante la primavera de 1965, me ha permitido revisar el manuscrito sin otra preocupación.

El Museo Británico, como siempre, se ha mostrado generoso en sus facilidades.

Estoy muy agradecido con Su Señoría el Duque de Devonshire por permitirme examinar los manuscritos de Hobbes en Chatsworth y también con Mr. T. S. Wragg, encargado de las colecciones de Devonshire, tanto por su generosa asistencia (que incluyó permitirme utilizar su catálogo de los documentos de Hobbes), cuanto por su indulgencia para con mi interés en Hobbes.

* *Eclesiastés* 12:12.

Me encuentro en deuda con muchos conocidos y amigos que, tolerando mi obsesión con Hobbes, me brindaron su ayuda y su aliento.

M. M. GOLDSMITH

Nueva York
Septiembre de 1965

MENCIÓN DE LAS OBRAS DE HOBBES

Todas las citas de obras de Hobbes se refieren a las ediciones enlistadas a continuación, cuyas fichas completas aparecen en la bibliografía, al final del libro:

EW	*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* [*Las obras en inglés de Thomas Hobbes de Malmesbury*], editado por Sir William Molesworth.
LW	*Thomae Hobbes Malmesburiensis-Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia*, editado por Sir William Molesworth.
Behemoth	*Behemoth; or, The Long Parliament* [*El Coloso, o El Parlamento Largo*], editado por Ferdinand Tönnies.
Elements of Law	*The Elements of Law, Natural and Politic* [*Los Elementos de la ley, natural y política*], editado por Ferdinand Tönnies, 1889.
Leviathan	*Hobbes's Leviathan* [*El Leviatán de Hobbes*], con un ensayo de W. G. Pogson Smith.

Donde ha sido posible, he identificado las divisiones relevantes: parte, capítulo y sección. Así, una referencia al *De Cive*, capítulo III, sección 21, volumen II de las obras en latín, página 192, se leería: *De Cive* (III. 21), *LW* II, 192. He citado los *Philosophical Rudiments of Government and Society* [*Rudimentos filosóficos del gobierno y la sociedad*] por su título original en latín, es decir, *De Cive*. Por consiguiente, el mismo pasaje citado en la traducción al inglés se leería: *De Cive* (III. 21), *EW* II, 42. Una referencia a los *Elements of Law*, parte I, capítulo IX, sección 12, página 41 de la edición de Tönnies (1889), se leería: *Elements of Law* (I. IX. 12), p. 41. En las referencias al *Leviathan* u otras obras que no se dividen en pequeñas secciones, se indica entre paréntesis el número del capítulo o parte, por ejemplo, *Leviathan* (17), p. 129.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Hobbes fue diseñada con el propósito de formar un sistema. Hobbes explica en su prefacio a *De Cive* que, habiendo recopilado los elementos de la filosofía, los había compendiado en tres secciones: 1) del cuerpo y sus propiedades, 2) del hombre y sus facultades y afecciones especiales, 3) del gobierno civil y las obligaciones de los súbditos. Éstas se habrían presentado en el orden correcto si la tercera sección no hubiera sido "madurada y pelada" debido a las controversias que precedieron a la guerra civil. Sin embargo, como el país "hervía por cuestiones concernientes a los derechos de dominio y obediencia relativos a los súbditos, verdaderos presagios de que se aproximaba una guerra", la tercera sección de la filosofía de Hobbes, el *De Cive*, se publicó en 1642, antes que las primeras dos secciones.[1]

La carrera literaria de Hobbes se había iniciado en 1629 con la publicación —para la enseñanza de sus compatriotas— de su traducción de la *History of the Peloponnesian War* [*Historia de la guerra del Peloponeso*], de Tucídides.[2] Sin embargo, su intención de hacer más prudentes a los ingleses no lo había llevado a apresurar la publicación de su traducción, pues, aunque ya terminada, "la había abandonado hacía tiempo".[3] Para 1630, Hobbes estaba ya interesado en la filosofía natural y el problema de la sensación.[4] Después de retornar a Inglaterra de su tercer viaje continental, en 1637, formuló su sistema:

Nam philosophandi
Corpus, Homo, Civis continet omne genus.
Tres super his rebus statuo conscribere libros;
Materiemque mihi congero quoque die.[5]

Sin embargo, el *De Corpore* no apareció sino hasta 1655 y el *De Homine* hasta 1658, aunque ambas obras fueron iniciadas mucho antes.[6]

[1] *De Cive* (prefacio al lector), *EW* II, xx. Este prefacio se escribió para la segunda edición, publicada en 1647.

[2] *History of the Grecian War by Thucydides* [*Historia de la guerra griega por Tucídides*] (A los lectores), *EW* VIII, vii.

[3] *Ibid.*, p. ix.

[4] Véase "A Short Tract on First Principles" ["Opúsculo sobre los primeros principios"], en *Elements of Law*, p. 193; y Brandt, pp. 9-85.

[5] *Vita Carmine Expressa, LW* I, xc.

[6] Sobreviven partes de ambas obras en los documentos de Hobbes que

Durante el periodo de 1636 a 1658, Hobbes produjo dos obras sobre política en Inglaterra, además de su sistema filosófico. Los *Elements of Law* (1640) y el *Leviathan* (1651) se relacionan entre sí y con su sistema filosófico. Los *Elements of Law* fueron probablemente un primer borrador del *Leviathan*. Al menos, ambos comienzan con un análisis de las facultades del hombre: la sensación, la imaginación, el lenguaje, la razón, la pasión. A esto le sigue una descripción de la condición natural del hombre, así como la derivación de la naturaleza y los poderes del Estado. Los contenidos de las primeras partes de estas dos obras corresponden al prospecto de la segunda sección del sistema de Hobbes en el prefacio al *De Cive*: "la *imaginación*, la *memoria*, el *intelecto*, el *raciocinio*, el *apetito*, la *voluntad*, el *bien* y el *mal*, la *honestidad* y la *deshonestidad*, y otros por el estilo".[7] De hecho, cuando en 1650 apareció una edición pirata de los primeros trece capítulos de los *Elements of Law*, bajo el título de *Humane Nature, or the Fundamental Elements of Policy* [*La naturaleza humana, o Los elementos fundamentales de la política*], embozaba la segunda parte del sistema de Hobbes.[8] Además, las partes restantes de los *Elements of Law*, el *Leviathan* y el *De Cive*, todas, se ocupan de las mismas cuestiones, es decir, de la condición natural del hombre, del Estado y de la religión.

A despecho de las circunstancias que llevaron a Hobbes a terminar el *De Cive*, los *Elements of Law* y el *Leviathan* antes de completar su proyectado sistema de filosofía y aunque se puede separar a la filosofía civil de la filosofía natural, en razón de que es posible conocer suficientemente sus principios por medio de la experiencia,[9] Hobbes pretendía crear una filosofía unificada. ¿La atención prestada a este propósito lleva a un entendimiento más claro de la filosofía política de Hobbes?[10]

Es verdad que el *De Cive*, y *a fortiori* los *Elements of Law* y el *Leviathan*, se pueden leer y apreciar aparte del resto del sistema. Esta lectura haría evidente la posición política de Hobbes —erastiano, *politique*, realista.

Escribió para defender la paz del rey y su derecho de gobernar al Estado y a la Iglesia. En consecuencia, atacó las posiciones que

quedan en Chatsworth. Están en las mismas manos que la copia de presentación del *De Cive* (también en Chatsworth) fechada en París en 1641. Véase también Aaron, pp. 342-356.

[7] *De Cive* (prefacio), *EW* II, xx.

[8] *Humane Nature* (nota del editor a "Al lector"), *EW* IV, xi.

[9] *De Corpore* (vi. 7), *EW* I, 73; *De Cive* (prefacio), *EW* I, xx.

[10] J. W. N. Watkins, en *Hobbes's System of Ideas*, concuerda en que sí. Lamento que este libro apareciera muy tarde como para que yo tomara en cuenta su argumento al preparar el presente estudio.

fuesen subversivas para la paz, las opiniones contrarias a las condiciones necesarias para la paz.[11]

¿Cuáles son las condiciones necesarias para la paz? ¿Cómo puede establecerse la paz? ¿Cómo mantenerse? Las condiciones necesarias para la paz son las leyes de la naturaleza. Estas leyes sólo las puede establecer un poder soberano. Ese poder es necesario si ha de mantenerse la paz. Esto es bastante claro. Empero, si hemos de entender cómo pueden ser leyes de la razón las leyes de la naturaleza, y ser también mandatos de Dios y estar fundadas en principios que se conocen por medio de la experiencia, y si hemos de entender por qué en opinión de Hobbes es necesario un soberano, entonces debemos desenmarañar las relaciones entre la razón, la experiencia y la fe que existen en su filosofía. Debemos descubrir, de ser posible, por qué pensaba Hobbes que estaba escribiendo algo más que panfletos políticos. Debemos determinar qué tan correcta era esta suposición.

[11] Véase Stewart, pp. 547-565.

I. FILOSOFÍA

'This only God *can know.*
Whether the fair Idea *thou dost show.*
Agree intirely with his own *or no.*
This I dare boldly tell,
'This so like Truth *'twill serve our turn as well.**

ABRAHAM COWLEY, "To Mr. Hobs"

HOBBES definió la filosofía, o la ciencia, como el conocimiento de las relaciones causales: ya sea el conocimiento de los efectos que siguen a causas conocidas, o de las causas posibles de efectos conocidos.[1] La filosofía, entonces, es el razonamiento de causas previamente conocidas a sus efectos, o de efectos previamente conocidos a sus posibles causas. Esta definición de filosofía es una definición en términos de método —los métodos por los que se puede generar un nuevo conocimiento a partir del conocimiento previo—; la filosofía misma se define en términos de sus causas.

La filosofía, para Hobbes, es el conocimiento generado por el método, y el método por el que se genera correctamente el conocimiento es analítico-sintético. El método de análisis, o resolución, parte de los efectos y descubre sus posibles causas; el método de síntesis, o composición, parte de las causas y deduce sus efectos necesarios. Hobbes aceptó el método de la ciencia —el de Galileo, Harvey y la escuela de Padua—[2] y sobre ese método edificó un sistema general de filosofía.

Para explicar el uso de Hobbes del método analítico-sintético y su sistema general de filosofía, debe darse alguna explicación de cómo es posible el conocimiento, de cómo los hombres pueden llegar a conocer el mundo y de cómo pueden llegar a dar cuenta de él; esta explicación de las operaciones de la mente humana, de la sensación, la imaginación, el razonamiento, etcétera, dependerá de los resultados de la aplicación del método analítico-sintético, es decir, de los descubrimientos de la ciencia.

* Sólo *Dios* puede saber / Si la noble *Idea* que tú presentas / Coincide o no con la *suya.* / Esto me atrevo a decir: / Se parece tanto a la *Verdad,* que a nuestro fin servirá igual. [T.]

[1] *De Corpore* (i. 2), *EW* I, 3.

[2] Sobre este método en general, véase Randall, pp. 177-206; para una perspectiva más escéptica del desarrollo de estos métodos, véase Gilbert. En relación con Hobbes, véase *Hobbes's System of Ideas,* de Watkins, pp. 47-81.

Los materiales del pensamiento y el conocimiento se originan en el proceso de la sensación, en la reacción de una criatura sensible a un movimiento externo que incide en ella. La filosofía natural puede explicar el mecanismo de la sensación; es causada por una presión externa sobre la criatura sensible. Esta presión, que continúa interiormente hacia el cerebro y el corazón, recibe una resistencia por parte de una contrapresión dirigida hacia el exterior. El resultado de este proceso es una sensación o fantasma que parece ser algo externo a la criatura sensible.

> Esta *apariencia*, o *fantasía*, es lo que los hombres llaman *sensación*; y consiste para el ojo en una *luz* o *color figurado*, para el oído en un *sonido*, para la pituitaria en un *olor*, para la lengua o el paladar en un *sabor* y para el resto del cuerpo en *calor, frío, dureza, suavidad* y otras diversas cualidades que por medio de la sensación discernimos.[3] *

Es decir, el rumbo que toman la presión y la reacción determina la clase de sensación que ocurre. La presión originaria es movimiento (o impulso) hacia adentro y es resistido por un movimiento (o impulso) hacia afuera. El movimiento produce movimiento; el movimiento es resistido por el movimiento. La sensación resultante puede llamarse también fantasía, fenómeno, apariencia, imagen, fantasma o idea (de *eidolon*). Por este proceso se producen las concepciones de objetos externos; los objetos pueden no ser como aparecen, pero las apariencias son nuestras concepciones de los objetos.[4]

La imaginación y la memoria son también fantasías. El movimiento continuará indefinidamente hasta que se detenga. La imaginación y la memoria son el resultado de la inercia de los movimientos producidos en la sensación. Estos movimientos se ven oscurecidos por movimientos subsecuentes y se agotan gradualmente.

> Esta *sensación decadente*, si queremos expresar la misma cosa (me refiero a la fantasía), la llamamos *imaginación*, como ya dije antes; pero cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la

[3] *Leviathan* (1), p. 11. Cf. *Elements of Law* (I. ii. 3), p. 3; *De Corpore* (xxv. 2), *EW* I, 390.

* Para la traducción de este y de los demás pasajes del *Leviatán* que aparecen más adelante se ha tomado la traducción de Manuel Sánchez Sarto que ha publicado el Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, 1984. De igual manera, para los pasajes de *Del ciudadano*, del mismo Hobbes, la traducción de Andrée Catrysse, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966.

[4] *Elements of Law* (I. ii. 4-10), pp. 3-7.

> sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos *memoria*. Así, *imaginación* y *memoria* son una misma cosa que para diversas consideraciones posee también nombres diversos.[5]

Hasta este punto, se ha tratado a los fantasmas del sentido y la imaginación como momentos simples, pero tanto el sentido como la imaginación involucran el cambio; ambos requieren comparación y distinción entre un fantasma y otro. De un hombre que ve siempre el mismo fantasma inmutable, no se puede decir que "ve"; así como cuando afirmamos de un ser humano que "siente sus propios huesos".[6]

Hay varias clases de secuencias en que pueden aparecer los fantasmas. Los fantasmas del sentido aparecen en el orden en que son causados en nosotros. Este orden no siempre es el mismo. Las series de imágenes pueden ocurrir en cualquier orden en el que hayan ocurrido previamente, ya sea en la sensación o en la imaginación, ya en un orden guiado por algún deseo o intención, es decir, en un orden determinado por algún pensamiento intenso con el cual se relacionan y al que responden los otros pensamientos. De este modo, podemos pensar retrospectivamente a través de un curso de sucesos, buscar los medios de efectuar algún resultado o considerar las consecuencias de una acción.[7]

El recuerdo de que un hecho sucedió a otro es un experimento. La secuencia de hechos puede ser natural o inventada por el experimentador. La experiencia es la posesión de muchos recuerdos de este tipo. La expectación o predicción de sucesos futuros está basada en la experiencia. Se presupone que las acciones tendrán consecuencias en el futuro como las que han tenido en el pasado.

> Este género de pensamiento se llama *previsión, prudencia* o *providencia*; a veces *sabiduría*; aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces. Mas es lo cierto que algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, y en la misma medida son más prudentes; sus previsiones raramente fallan.[8]

En nuestras conjeturas sobre lo que sucederá, o sobre lo que sucedió, los sucesos antecedentes y consecuentes observados se toman como signos unos de otros, signos que cuanto más ciertos son tanto más frecuentemente se observan. Ser más experimentado que

[5] *Leviathan* (2), p. 14; *De Corpore* (xxv. 7), *EW* I, 397; *Elements of Law* (I. iii. 1, 7), pp. 8, 11.

[6] *De Corpore* (xxv. 5), *EW* I, 394.

[7] *Leviathan* (3), pp. 18-20, *Elements of Law* (I. iv. 1-5), pp. 13-14.

[8] *Leviathan* (3), p. 21; *Elements of Law* (I. iv. 7-10), pp. 15-16.

otros en cualquier clase de actividad es disponer de más signos para conjeturar.

Las operaciones naturales de las mentes de los hombres (y de otros animales también) —sensación, imaginación, memoria y expectación cautelosa— proporcionan una clase de conocimiento sobre el mundo —conocimiento experimental—. La sensación es la base del conocimiento, pero ni la sensación ni la memoria ni la prudencia son conocimientos científicos, pues la ciencia requiere de operaciones de cómputo en el lenguaje.

El lenguaje consiste de palabras relacionadas con otras palabras, "*nombres* o *apelaciones* [*apellations*] y relaciones entre ellos, por medio de los cuales los hombres registran sus pensamientos".[9] Los nombres son señales, vocales o visuales, por las que los hombres pueden registrar y evocar sus pensamientos; las palabras son una relación arbitraria o convencional entre una señal y una imagen mental. Un hombre podría inventar un sistema de señales de este tipo que le sirviera como dispositivo notacional privado. Empero, las palabras tienen una segunda función, más importante, como signos por medio de los cuales los hombres pueden comunicarse sus concepciones entre sí.[10]

Los nombres pueden distribuirse en cuatro categorías: 1) nombres de cuerpo o materia; 2) nombres de accidentes; 3) nombres de fantasmas; 4) nombres de nombres y expresiones.[11] Estas categorías no son necesariamente de diferentes clases de cosas, sino sólo de diferentes formas de considerar las cosas o nuestras concepciones de las cosas. Por ejemplo, podemos hablar de una cosa caliente, del calor en abstracto, de nuestra percepción del calor y de los nombres "caliente" y "calor" y de los enunciados en que usamos estos términos. En cada caso, podemos hablar de una situación simple de una manera distinta, concibiendo o concentrándonos en uno u otro aspecto de ella. En el primer caso, nos referimos a un cuerpo particular y a las causas que lo hacen ser lo que es. En el segundo caso, abstraemos un tipo de accidente, un conjunto de causas, el conjunto que produce el efecto del calor. El tercer caso involucra un examen de la percepción del calor por un organismo sensible. Finalmente, podemos hablar de palabras de "calor" y enunciados de "calor".

Razonar es asociar nombres; una proposición asocia dos nombres, un silogismo (en el que se asocian dos proposiciones para implicar una tercera) asocia tres nombres. Al afirmar una propo-

[9] *Leviathan* (4), p. 24.

[10] *Ibid.*, pp. 24-25; *De Corpore* (ii. 2-4), *EW* I, 14-16; *Elements of Law* (I. v. 1-2, I. vi. 1), pp. 17-18, 24.

[11] *De Corpore* (v. 2), *EW* I, 57-58; *Leviathan* (4), pp. 29-30.

sición (por ejemplo, "un hombre es una criatura viviente"), el hablante indica que cree que la proposición es verdadera, es decir, que el predicado (criatura viviente) es el nombre de todo aquello de lo que el sujeto (hombre) es el nombre. Afirma que el último nombre comprende al primero. Puesto que una proposición es verdadera si el primer nombre es comprendido de este modo, la verdad consiste en el uso apropiado de nombres y no de cosas, "pues verdad y proposición verdadera son lo mismo".[12]

El método de análisis es razonar hacia atrás, de los fenómenos presentes a la sensación, con el propósito de descubrir "las causas que sea el caso". El análisis o resolución es el método utilizado para llegar a principios universales, definiciones causales en términos de movimiento. Para descubrir las causas de algún efecto, imaginamos todos los accidentes que acompañan o preceden al efecto. (*Accidente* es la facultad de un cuerpo para crear en nosotros una concepción del cuerpo mismo.)[13] Examinamos entonces nuestra concepción de este efecto en conjunción con cada uno de los accidentes. Si es concebible que ocurra el efecto sin un accidente, entonces el accidente no es parte de la causa.[14] Una causa es la suma o agregado de todos los accidentes, en el agente y en el paciente, que son necesarios para producir el efecto; si todos estos accidentes existen, no es posible entender que el efecto no existirá ni que el efecto ocurrirá si cualquiera de ellos está ausente. Así, el primer paso para llegar a principios universales es dividir una concepción en partes. Si empezamos con la concepción de una *plaza*, la dividimos en un *plano, limitado por un cierto número de líneas iguales y rectas y ángulos rectos*. Esto puede dividirse a su vez en *línea, plano, límite, ángulo, rectitud* (de una línea), *rectitud* (de un ángulo),* *igualdad*. La combinación de las causas de estos elementos producirá una plaza. De haber empezado con *oro*, lo habríamos analizado en *sólido, visible, pesado*, etcétera. "Y de esta forma, por la división continua, podemos llegar a saber qué son aquellas cosas cuyas causas, al ser conocidas, primero separadamente y más tarde de manera combinada, pueden conducirnos al conocimiento de cosas particulares."[15]

[12] *Elements of Law* (I. v. 10), p. 21; *De Corpore* (iii. 2, 7), *EW* I, 30, 35; *Leviathan* (4), pp. 27-28.
[13] *De Corpore* (viii. 2), *EW* I, 103.
[14] *Ibid.* (vi. 10), *EW* I, 77.
* He optado por añadir "de una línea" y "de un ángulo" a la traducción de las palabras inglesas "straightness" y "rectitude", pues de otra forma no se percibiría con facilidad la diferencia que existe en calificar de "rectos" a estos dos conceptos geométricos distintos, diferencia ésta crucial para la claridad del pasaje. [T.]
[15] *Ibid.* (vi. 4), *EW* I, 69.

El método de resolución ha de proseguirse hasta no hallar los principios universales. Éstos tienen una causa universal, manifiesto de sí misma; esa causa es el movimiento y no se puede entender que el movimiento mismo tenga una causa distinta del movimiento.[16]

El método sintético o compositivo, el método de demostración, comienza con las causas descubiertas por el análisis. A partir de estos primeros principios, por un proceso de deducción lógica continua, puede producirse una ciencia. Para producir ciencia —conocimiento filosófico verdadero y correcto— son necesarias dos cosas: definiciones apropiadas y razonamiento correcto. De estos dos requisitos, el razonamiento correcto es el más fácil de obtener. En el cómputo, deben eliminarse ciertos errores. Debemos suprimir la equivocación, dejando constante la significación de las palabras. Pero esto se ve dificultado a causa de que las concepciones de los hombres son afectadas por sus preferencias y antipatías, por sus deseos y aversiones.

> Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones, y que todos nuestros afectos no son sino concepciones; así, cuando nosotros concebimos de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podemos evitar llamarlas de modo distinto. Aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo y los prejuicios de opinión, prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones. Por consiguiente, al razonar, un hombre debe ponderar las palabras, las cuales, al lado de la significación que imaginamos por su naturaleza, tienen también un significado propio de la naturaleza, disposición e interés del que habla; tal ocurre con los nombres de las virtudes y de los vicios; porque un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor*; y uno *crueldad* a lo que otro *justicia*; uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad*; y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez*, etcétera. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio.[17]

Al razonar, ha de ponerse cuidado en que los nombres asociados produzcan un resultado concebible. Si añadimos un nombre (x) a su contradictorio (no x), nos es imposible imaginar algún objeto que tenga ambos nombres.[18] Ni podemos, siquiera, tener alguna concepción correspondiente a una proposición general no verdadera. Así pues, si se afirma una proposición en la que el segundo

[16] *Ibid.* (vi. 5), *EW* I, 69-70.
[17] *Leviathan* (4), pp. 31-32; Cf. *Elements of Law* (Ep. Ded.), p. xv.
[18] *Leviathan* (4), pp. 30-31; *De Corpore* (ii. 7-8), *EW* I, 18-19.

nombre no comprende al primero, el resultado será inconcebible. "Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos *absurdas, insignificantes* y *sin sentido*."[19] Es un tanto inusual que un absurdo se presente de modo completamente abierto. Las conjunciones de palabras contradictorias emplean usualmente raíces de diferentes lenguas, preferiblemente del latín o del griego; un "*objeto* incorpóreo" parece mucho más viable que la "materia inmaterial" o la "sustancia insustancial". Pero la clase más seria de absurdo es el error categorial involucrado al asociar palabras de dos tipos distintos en una proposición; por ejemplo, afirmar que el nombre de un cuerpo es el nombre de una palabra o el nombre de un accidente. Ejemplos notables de este error ocurren en el habla popular y en el discurso aprendido: "cuerpo es extensión", "un ánima es una cosa", "*esse est ens*", "*genus est ens*", "una cosa es como aparece", "una definición es la esencia de una cosa", "una idea es universal", "algunas cosas son necesarias, otras cosas son contingentes". Estos absurdos, en su mayoría, son obvios, si se recuerda que sólo los nombres son universales o "clases", que las cosas no son apariencias en tanto que los fantasmas sí, que sólo las proposiciones son necesarias o contingentes.[20]

El cómputo correcto —la adición y sustracción de palabras, figuras o números— debe ser formalmente correcto; debe, también, producir un resultado concebible, imaginable. De otra forma, no sería comprensible.

> Cuando un hombre, después de oír una frase, tiene los pensamientos que las palabras de dicha frase y su relación pretenden significar, entonces se dice que la entiende: *comprensión* no es otra cosa sino concepción derivada del discurso.[21]

La segunda necesidad de la ciencia son las definiciones apropiadas. Todas las conclusiones científicas son resultado del razonamiento y éste nunca puede llegar a la certeza absoluta sino sólo a la verdad condicional: las conclusiones son verdaderas si las premisas de que se han derivado correctamente son verdaderas. Partir de términos erróneos o de premisas tomadas de los libros de otros

[19] *Leviathan* (5), p. 34.

[20] *Ibid.* (4, 5), pp. 30-31, 35-36; *De Corpore* (v. 2-9), *EW* I, 57-61. Véase Engel, "Hobbes's Table of Absurdity", pp. 533-543.

[21] *Leviathan* (4), p. 31. Cf. *Elements of Law* (I. vi. 3), p. 25: La evidencia "es la concomitancia de la concepción de un hombre con las palabras que significan tal concepción en el acto del raciocinio". Las interpretaciones de las teorías del lenguaje y la verdad de Hobbes como si fueran puramente nominalistas me parece que pasan por alto la importancia de este punto. Véase Krook, "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth", pp. 3-22, y Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 138-150.

hombres es cargar una cuenta sin asegurarse de la exactitud de los detalles, dejando así la cuenta abierta a resultados falsos o absurdos imposibles de corregir.

> Usan los hombres sabios las palabras para sus propios cálculos y razonan con ellos; pero hay multitud de locos que las avalúan por la autoridad de un Aristóteles, de un Cicerón o de un Tomás, o de otro doctor cualquiera, hombre en definitiva.[22]

La necesidad principal, por tanto, es de definiciones.

> Si advertimos, pues, que la *verdad* consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la *verdad* precisa tiene necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él y colocarlos adecuadamente; de lo contrario se encontrará él mismo envuelto en palabras, como un pájaro en el lazo, y cuanto más se debata, tanto más apurado se verá. Por esto, en la geometría (única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano) comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significados se denomina *definición* y se coloca en el comienzo de todas sus investigaciones.[23]

El método de composición empieza con definiciones. Pero estas definiciones no serán meramente circunloquios verbales, para que los resultados no dejen de ser una ciencia útil para los hombres. La filosofía debe ser el conocimiento de la causación. Sólo si las premisas y definiciones primeras —los principios universales descubiertos por resolución— están enunciadas en términos de los movimientos por los que son o podrían ser producidas, las conclusiones deducidas serán una ciencia causal. En otras palabras, al empezar con enunciados causales (los movimientos productores), aseguramos que la cadena de razonamientos que sigue es reductible a enunciados causales —enunciados sobre un mundo mecánico concebible—. Las definiciones deben darse en términos de generaciones concebibles. Debemos empezar por imaginar los movimientos causales que producen la cosa definida, pues si las generaciones no están contenidas en las definiciones,

> tampoco pueden hallarse en la conclusión del primer silogismo, que se hace a partir de aquellas definiciones; y si no están en la primera conclusión, no se encontrarán en ninguna conclusión ulterior deducida de ésta; y, en consecuencia, procediendo de esta manera,

[22] *Leviathan* (4), p. 29.
[23] *Ibid.*, p. 28.

nunca llegaremos a la ciencia, lo que contraviene la naturaleza y los propósitos de la demostración.[24]

Tomando como punto de partida los primeros principios definidos en términos de movimientos concebibles, puede producirse una ciencia causal mediante la deducción continua —la aplicación del método de síntesis—. Es éste el método usado por la demostración (más que el descubrimiento) en la ciencia o la filosofía. Para Hobbes, el modelo de una ciencia demostrativa era la geometría euclideana. Fue el descubrimiento de la geometría lo que lo llevó a emprender la búsqueda de la ciencia.[25] No obstante, Hobbes no consideraba a la geometría como una serie de deducciones puramente abstractas a partir de un conjunto de postulados. La geometría es una ciencia intermedia; sus primeros principios pueden derivarse de principios aún más básicos y, además, deberán reformularse como Hobbes los reformula —en términos de movimientos generativos—.[26] Hobbes poseía lo que puede llamarse una imaginación geométrica, por oposición a una algebraica; pensaba que el razonamiento simbólico abstracto ni era válido ni era útil a causa de que los símbolos no refieren a ninguna concepción. El razonamiento algebraico, por consiguiente, es inconcebible; en su larga batalla contra quienes lo exponían, Hobbes admitió solamente que el álgebra podría ser útil como una herramienta para registrar las invenciones de los geómetras.[27] Hobbes consideraba a la geometría como la ciencia de la figura y del movimiento de los cuerpos, abstraída de cualesquiera otras consideraciones.[28]

Al presentar su sistema de filosofía, Hobbes utilizó el método de síntesis. Partiendo de las definiciones y explicaciones de los principios fundamentales de la ciencia (lugar, movimiento, causa, etcétera), se deducen los efectos de varios movimientos (mecánica). A esto sigue la investigación de los efectos de los movimientos invisibles de partes de cuerpos (física) y la investigación de la sensación y sus causas. Después viene la ciencia de la pasión y la acción humanas —la psicología, en su sentido más amplio— y, finalmente, la filosofía civil, la ciencia de la justicia natural presentada por vez primera por Hobbes mismo en el *De Cive.*[29] La

[24] *De Corpore* (vi. 13), *EW* I, 82-83.
[25] Aubrey, I, 332.
[26] *De Corpore* (xiv), *EW* I, 176-202; véase también *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (Ep. Ded.), *EW* VII, 183-184; y Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 68-71.
[27] *De Corpore* (xx. 6), *EW* I, 316-317.
[28] *Leviathan* (9, Tabla), p. 65.
[29] *De Cive* (prefacio), *EW* II, xx; *De Corpore* (Ep. Ded.), *EW* I, viii-ix; *A minute or first Draught of the Optiques, EW* VII, 470-471. *N. B.*, en las pri-

filosofía civil se parece a la geometría en que, tanto como líneas y figuras, construimos repúblicas; la construcción política correcta está por entero en poder del hombre.[30] La filosofía civil, sin embargo, tiene afinidades aún más importantes con la filosofía natural, pues tal y como se pueden usar los teoremas de la filosofía natural para explicar las causas de los fenómenos naturales, se pueden usar los teoremas de la filosofía política para explicar los fenómenos sociales.[31]

Hay dos tipos diferentes de conocimiento: empírico —conocimiento de los hechos de la sensación y la memoria— y científico —conocimiento de una cadena de razonamientos.

> Ningún discurso puede terminar en el conocimiento absoluto de un hecho, pasado o venidero. Porque, para conocer un hecho, primero es necesaria la sensación y luego la memoria. En cuanto al conocimiento de las consecuencias, a lo que anteriormente he dicho se le denomina ciencia, no es absoluto, sino condicional. Nadie puede saber por discurso que esto o aquello es, ha sido o será, porque ello supondría saber absolutamente: sólo que si esto es, aquello es; o si esto ha sido, aquello ha sido; o si esto será aquello será, lo cual implica saber condicionalmente. Y esta no es la consecuencia de una cosa con respecto a otra, sino del nombre de una cosa con respecto a otro nombre de la misma cosa.[32]

El conocimiento de la primera clase se registra en libros llamados historias: historias naturales e historias de los actos humanos. "Los registros de la ciencia son los *libros* que contienen las *demostraciones* de las consecuencias de una afirmación con respecto a otra y se les llama comúnmente *libros de filosofía.*"[33]

El conocimiento filosófico condicional de Hobbes depende, como él mismo lo reconoció, de sus primeros principios. Éstos debían derivarse por análisis; debían de ser causas posibles y concebibles. Las premisas no se pueden demostrar, pero se pueden explicar.[34] Una concepción clara de lo que se quiere decir se crea en la mente

meras dos referencias y en el *Leviathan* (9, Tabla), p. 65. La clasificación de Hobbes de las ramas de la filosofía difiere. Se divide en dos partes (natural y civil) en el *Leviathan* y en tres partes (naturaleza, hombre y sociedad) en sus obras sistemáticas. En todas estas descripciones, la geometría ocupa un lugar menor, pero Cf. *De Cive* (Ep. Ded.), *EW* II, iii-iv, donde su importancia es mayor.

[30] *Six Lessons to the professors of Mathematics* (Ep. Ded.), *EW* VII, 183-184.

[31] Véase *infra*, pp. 47-58, 220-232.

[32] *Leviathan* (7), pp. 49-50.

[33] *Ibid.* (9), p. 64; Cf. *ibid.* (5), pp. 36-37; *Elements of Law* (I. vi. 1), pp. 24-25; *De Corpore* (i. 8), *EW* I, 10-11.

[34] *De Corpore* (vi. 12), *EW* I, 80-81.

del oyente cuando el "movimiento" se describe como el abandono de un lugar y la ocupación de otro, o cuando un "lugar" se define como el espacio poseído u ocupado por algún cuerpo. En esta forma, los principios del sistema son definiciones dadas en términos que producen concepciones claras de lo que se quiere decir.

Aunque Hobbes admite que estas definiciones, en razón de ser principios, no pueden demostrarse, mantiene que no necesitan demostrarse porque son "conocidas por naturaleza". Hemos visto que el conocimiento adquirido por la sensación es conocido inmediatamente. En esta clase de conocimiento, conocemos la concepción sensorial completa primero y sabemos más sobre ella de lo que sabemos sobre las causas de las partes de su concepción. Pero los primeros principios de un sistema filosófico no se conocen inmediatamente vía la sensación. Cuando tenemos conocimiento científico de las causas de las concepciones combinadas en la idea de hombre (figura, animal, racional, etcétera), entonces sabemos más (científicamente) sobre las causas de estos "universales" que lo que sabemos sobre las causas de un individuo humano particular.[35]

Hobbes sostuvo que las causas de los principios universales están manifiestas en ellos mismos. Esta afirmación depende de las suposiciones de su sistema de pensamiento, de las hipótesis implicadas por la adopción del método analítico-sintético y reforzadas por el uso de ese método. El método se centra en el problema de la sensación. La concepción sensorial misma involucra la necesidad y la concepción del cambio o mutación. La ausencia del cambio sensible, la sensación absolutamente constante, sería indistinguible de la ausencia de sensación. La sensación implica cambio, y cada cambio debe ser causado. Todo acontecimiento es un efecto que tiene una causa —o, al menos, todo acontecimiento puede ser inteligible sólo como un efecto—. Pero si no hay movimiento, entonces todo debe seguir siendo lo mismo, sin cambio. Todo cambio es movimiento; toda causación es movimiento; el reposo no puede ser la causa de nada.[36] El mundo es un mundo de causación uniformemente necesaria y en este mundo cada efecto y cada causa es movimiento. ¿Qué más, si no movimientos, podrían ser las causas manifiestas de los principios universales?

La filosofía, entonces, es conocimiento sistemático sobre un mundo de movimientos causales. Uno de los principios necesarios para explicar las apariencias es que hay cuerpos que existen independientemente del pensamiento. Los cuerpos pueden observarse, sin

[35] *Ibid.* (vi. 2), *EW* I, 66-68.
[36] *Ibid.* (ix. 9), *EW* I, 126.

embargo, sólo indirectamente a través de sus efectos en los observadores. El concepto de sustancia no está dado, sino que se construye para el fin de la explicación científica.[37] La filosofía incluye solamente lo que puede componerse de causas y resolverse en causas —"todo cuerpo cuya generación podamos concebir y que pueda compararse con otros cuerpos o que esté sujeto a composición y resolución"—.[38]

La filosofía no puede llegar a ningún conocimiento de Dios o de cualquier otra cosa que sea única o eterna o inmutable o inconcebible. A despecho de sus limitaciones, el conocimiento filosófico puede usarse en beneficio del hombre. El conocimiento de las causas naturales nos capacitará, cuando tengamos las causas en nuestro poder, para producir los resultados que deseemos. El conocimiento de la ciencia del gobierno civil nos capacitará para evitar las catástrofes que ocurren cuando los hombres son ignorantes de esta ciencia.[39]

El problema de la sensación es central para la filosofía de Hobbes. La concepción sensorial es el punto de partida para la resolución; los fenómenos observables deben explicarse a final de cuentas por los resultados de la composición. El problema central en la filosofía natural es la relación del observador con el mundo. Hobbes hizo su primer esfuerzo para tratar de manera sistemática este problema en su primer trabajo filosófico, el "Opúsculo sobre los primeros principios".[40] Su interés permanente se exhibe en una serie de tratados ópticos y en sus exposiciones de filosofía natural; incluso los *Elements of Law* y el *Leviathan* comienzan estableciendo la relación entre el mundo y el observador y entre la sensación y el conocimiento.[41]

La filosofía natural debe explicar la sensación. A partir de los primeros principios debe deducirse una ciencia causal que pueda explicar los fenómenos observados en la sensación y el mecanismo de la sensación misma. La explicación de la sensación nos proporciona el enlace entre el hombre y el mundo; constituye el enlace entre la explicación del mundo físico y la explicación de la conducta humana. Hobbes pensaba que su filosofía civil estaba basada en su filosofía natural, pues la filosofía civil empieza con un modelo de la conducta humana dado por la filosofía natural, aun cuando los

[37] *Objections III* (9) a las *Meditations* de Descartes, *Philosophical Works of Descartes,* II, 70-71.

[38] *De Corpore* (i. 8), *EW* I, 10.

[39] *Ibid.* (i. 6-7), *EW* I, 7-10.

[40] *Elements of Law,* pp. 193-210. Brandt, pp. 9-85, y Watkins, *Hobbes's System of Ideas,* pp. 40-46.

[41] *De Corpore* (i. 2-4), *EW* I, 3-6; *Leviathan* (1, 2), pp. 11-18; *Elements of Law* (I. i-ii), pp. 1-7.

principios de la conducta humana puedan conocerse independientemente a través de la experiencia.[42] Un examen de la filosofía natural de Hobbes nos proporcionaría un ejemplo de la ciencia hobbesiana y nos revelaría los principios que Hobbes consideró el fundamento de su filosofía política.

[42] *De Cive* (prefacio), *EW* II, xx.

II. FILOSOFÍA NATURAL

Omne quod est corpus est sui generis:
nihil est incorporale nisi quod non est.

TERTULLIAN, *De Carne Christi,* 11

HOBBES divide su tratamiento de la filosofía natural en tres secciones (partes II, III y IV del *De Corpore*). Llama a la primera de ellas *prima philosophia* o primeros fundamentos de la filosofía. La segunda trata de las proporciones de los movimientos y las magnitudes. En la tercera sección, Hobbes se encarga de la física o de los fenómenos de la naturaleza.

Estas tres secciones tienen funciones diferentes. La primera es el análisis que Hobbes hace de los términos más generales en que puede estudiarse el mundo. Aquí establece las definiciones sobre las que descansa el sistema. La segunda sección lleva el análisis un paso adelante. El movimiento y el impulso se consideran en abstracto. Los resultados son teorías acerca del movimiento, el equilibrio y la colisión de los cuerpos. La tercera parte, la física, involucra un cambio de perspectiva. Las dos primeras secciones han elaborado una estructura teórica; el propósito de la tercera sección es explicar nuestra experiencia del mundo en los términos de esa estructura. Se construyen explicaciones de las apariencias de la naturaleza que hacen uso de la estructura teórica.

"PRIMA PHILOSOPHIA"

Los primeros fundamentos de la filosofía natural son espacio, tiempo, cuerpo y accidente, causa y efecto, movimiento, y la explicación de algunos de los términos utilizados al definir y comparar cosas.

Espacio y tiempo

Para entender el mundo debemos concebir su posible generación; la primera parte del *De Corpore* intenta describir los elementos que constituyen, o al menos pueden constituir, el mundo. En primer lugar, debemos imaginar al mundo aniquilado, con excepción de un hombre. Este hombre, conservando su memoria, sería capaz de considerar el mundo como lo había percibido inicialmente y

como podría aún imaginarlo. (A diferencia de Dios, el hombre no puede crear un mundo *ex nihilo*; sólo puede reconstruirlo a partir de las percepciones sensoriales.) La construcción de un mundo a partir de las percepciones que se recuerdan es lo que hace el científico cuando calcula los movimientos de los astros y la Tierra. Lo hace en su estudio, en su gabinete, y no efectuando observaciones del cielo. La ciencia parte de las percepciones sensoriales (sensación y memoria); considera las sensaciones no sólo como movimientos internos de la mente, sino como cosas que parecen existir fuera de la mente.[1]

Si ese científico solitario imaginara algo que existe fuera de él mismo, tendría una concepción del espacio.[2] La fantasía de la sucesión, un antes y un después en el movimiento, sería una concepción del tiempo.[3] El espacio y el tiempo son fantasmas. No es sorprendente que Hobbes describiera el tiempo como una función del movimiento, medido siempre en comparación con el movimiento. Aristóteles, como Hobbes mismo admite, había adoptado una teoría similar. Pero, ¿por qué es imaginario el espacio?

El problema central de la *prima philosophia* es el problema de la luz. Hobbes construye un conjunto de categorías abstractas: espacio, tiempo, movimiento, cuerpo y causa. Pero las relaciones entre estas categorías y las razones para que tome las posiciones que toma, por ejemplo, sobre el espacio, sólo pueden entenderse en relación con la construcción de una teoría satisfactoria de la luz. Aun si la luz no fuera el más grande enigma para todas las teorías del mundo, es el fenómeno natural más difícil de explicar en términos de cuerpos y movimientos.

Para Hobbes, la clave para la solución del problema de la luz fue su radical insinuación de que el espacio es imaginario. La solución era aceptar que el espacio es real. De haber tomado esta posición, Hobbes se habría visto forzado a una de dos conclusiones: o bien el espacio objetivo tendría que ser equivalente a la extensión, o el espacio tendría que ser algo que existe realmente pero no es nada. Ambas conclusiones eran repugnantes.

La primera opción era la posición de Descartes: espacio es extensión. Esto iguala espacio y cuerpo; hace lógicamente necesario un universo lleno (un pleno). Correlativamente, el vacío es lógicamente imposible. Aunque Hobbes arguye en su física[4] contra la

[1] *De Corpore* (vii. 1), *EW* I, 91-92. Hobbes había utilizado ya en 1640 el argumento de la aniquilación con un propósito similar en *Elements of Law* (I. i. 8), p. 2.
[2] *De Corpore* (vii. 2), *EW* I, 93.
[3] *Ibid.* (vii. 3), *EW* I, 94-95.
[4] *Ibid.* (xxvi. 2-4), *EW* I, 414-426.

existencia del vacío, su argumento no es que el vacío es imposible, sino que los fenómenos explicados por la hipótesis del vacío pueden explicarse igualmente sin ella y que hay al menos un experimento crucial en su contra. La otra opción, que el espacio es objetivo pero vacío, también era inaceptable para Hobbes. Él no pensaba que pudiera probarse que el vacío no existe,[5] pero estaba muy lejos de aceptarlo como un elemento necesario y fundamental del mundo. Hobbes no podía aceptar la existencia real del espacio vacío, de la nada. Afirmar que "el espacio es la nada vacía que tiene una existencia real fuera de la mente" habría implicado que el concepto de una sustancia incorpórea no era el objetable sinsentido que Hobbes asumía que era.

Hobbes contaba con razones filosóficas adicionales para rechazar el espacio vacío objetivo. Una vez había aceptado una hipótesis del vacío. Hasta 1646 había estado dispuesto a admitir espacios vacíos entre los cuerpos.[6] Los diminutos vacíos intersticiales eran aceptables, teórica y ontológicamente, pero la producción, en el famoso experimento de Torricelli, de un vacío observable sobre la columna de mercurio condujo a Hobbes a revisar su opinión. La luz pasa aparentemente a través de tal espacio sin la distorsión que debería aparecer si viajara alrededor de él, a través del vidrio. Hobbes extrajo la consecuencia de que, en efecto, ese espacio no podía estar vacío. El vacío se convierte en una imposibilidad ontológica, pero Hobbes nunca adoptó la perspectiva de que el vacío era un absurdo teórico.[7]

El descubrimiento experimental del vacío forzó a Hobbes a re-

[5] *Ibid.* (viii. 9), *EW* I, 108-109.

[6] Hobbes defiende la hipótesis del vacío en conjunción con su teoría de que el Sol produce luz por dilatación y contracción. En contra de la objeción de que la explicación dilatación-contracción requiere que se admita tal vacío, en *A Minute or first Draught of the Optiques* (I. ii. 2), British Museum, *Harleian* MSS, 3360, fol. 9, Hobbes arguye:

"A la segunda [objeción] respondo que es de suponer que esa dilatación hace un vacío, que no hallo imposibilidad ni absurdo ni siquiera improbabilidad de admitir el vacío, puesto que aún no se ha producido ningún argumento probable en contra, a menos que admitamos que un espacio o extensión es un cuerpo o cosa extensa y de allí concluyamos que hay cuerpo en todo espacio, porque en todos lados se puede imaginar espacio. De tal manera, hay cuerpo en todo espacio para quien no distingue entre la extensión y la cosa extensa, o entre el hambre y el que la padece."

[7] *De Corpore* (viii. 9), *EW* I, 108-109. Véase Brandt, pp. 201-207, para un estudio del desarrollo de la posición de Hobbes sobre el vacío, incluyendo un análisis de la carta de Hobbes a Mersenne del 17 de febrero de 1648 (véase Tönnies, "Hobbes-Analekten II", pp. 172-173) en la que se ventila el problema del vacío. Brandt asume erróneamente, sin embargo, que "Hobbes, en su última filosofía natural (1655), rechaza vigorosamente la posibilidad del vacío" (p. 202).

examinar su posición acerca de la existencia de vacíos (y, paradójicamente, a negar la existencia de vacíos) debido a las relaciones entre la teoría del vacío y las posibles teorías de la transmisión de la luz. Hobbes negó firmemente la posibilidad de la acción a distancia; el movimiento siempre debe transmitirse a través de algún material. Las influencias ocultas quedan excluidas. Hay dos teorías disponibles de la transmisión de la luz (si se considera a la luz como alguna clase de movimiento): 1) la teoría de la emanación y 2) la teoría del medio.

1) La teoría de la emanación. Esta teoría es similar a la moderna teoría de partículas. Las especies (*species*) o partículas emanan de un cuerpo en movimiento. Alcanzan a otro cuerpo y lo afectan al causar movimiento, o cambio de movimiento, en él. Las especies que emanan son corpóreas (que no incorpóreas); en consecuencia, el cuerpo del que emanan debe disminuir en tamaño o ser realimentado como una fogata.

Hobbes presentó la teoría de la emanación bajo esta forma en el "opúsculo". Sostenía que la teoría del medio es contradicha en el caso de la luz por la ausencia de efectos observables sobre la luz en su movimiento a través de un posible medio de transmisión, el aire. La realimentación es posible, pues

> con toda probabilidad podemos imaginar cómo los cuerpos ígneos, que despiden muchas especies, son manifiesta y sensiblemente abastecidos con combustible; del mismo modo, otros cuerpos, que despiden menos, pueden abastecerse de nutrimento al convertir a otros cuerpos o especies adyacentes en ellos mismos, aunque la forma en que esto se verifica, como casi todas las formas de la naturaleza, no nos resulte fácilmente perceptible.[8]

Sin embargo, para 1640 Hobbes había abandonado la teoría de la emanación por una teoría del medio.[9] Acaso Hobbes se vio empujado a la hipótesis alterna porque la realimentación era más difícil de imaginar de lo que originalmente había supuesto.[10]

2) La teoría del medio. Según esta teoría, la luz se transmite por movimiento sucesivo a través de un medio. El movimiento del cuerpo productor de luz se transmite a la parte contigua del medio, de esa parte a la siguiente, etcétera. Si se acepta esta teoría, el

[8] "A Short Tract on First Principles", en *Elements of Law*, p. 201.

[9] *Elements of Law* (I. ii. 8), p. 5. Brandt fecha el *Tractatus Opticus* (*Elements of Law*, Apéndice II, pp. 211-226), que también adopta la teoría del medio, hacia 1641. (Brandt, pp. 92, 100 *ss.*)

[10] La teoría de la emanación es rechazada (a causa de que el Sol se habría agotado hace mucho tiempo) en *Seven Philosophical Problems* (iv), *EW* VII, 32.

espacio vacío, presumiblemente no transmisor, no puede existir entre la Tierra y fuentes de luz visibles como el Sol y las estrellas.

Habiendo rechazado la teoría de la emanación, Hobbes tuvo que aceptar la teoría del medio. Pudo entonces dejar de aceptar la realidad del vacío, del espacio vacío objetivo, pues, si la hubiera aceptado, se habría visto forzado a explicar por qué no existe. Al mismo tiempo, Hobbes se rehusó obstinadamente a aceptar la solución de Descartes que, al identificar cuerpo con extensión, hacía por tanto lógicamente ineludible un mundo lleno. Enfrentado al dilema de escoger entre dos opciones objetables, el espacio vacío real y el espacio lleno real, Hobbes adoptó una tercera teoría, una teoría que evitaba elegantemente algunas de las desventajas de las otras dos —pues en ella ni el vacío ni el pleno eran necesarios— y que resultaba más congruente con su enfoque general: el espacio es imaginario.[11]

La teoría espacial de Hobbes no lo compromete a negar la posibilidad del vacío ni a aceptar que el vacío es necesario. Su adopción de esta postura se relaciona con sus consideraciones sobre causa y efecto y sobre cuerpo y accidente. Si el espacio fuera real, tendría que ser equivalente al cuerpo (la teoría del pleno) o excluiría al cuerpo; todo es, bien cuerpo, o bien espacio. Pero si el espacio es imaginario, ni excluye al cuerpo ni es cuerpo. Dado que Hobbes no podía aceptar la acción a distancia o la acción por especies inteligibles (no corpóreas), su teoría del espacio era la única de las tres teorías compatible, a la vez, con las teorías del medio y emanatista de la luz. La teoría del pleno es la más compatible con la propagación de la luz por el movimiento a través de un medio; la teoría del espacio vacío es la más compatible con una explicación emanatista. La teoría espacial de Hobbes era la única disponible que no lo comprometía con una teoría de la luz.

Cuerpo y accidente

El segundo fundamento de la filosofía natural de Hobbes es su teoría del cuerpo y el accidente. Imaginemos ahora, dice Hobbes, algo de nueva creación o recolocado en el espacio. Esto es un cuerpo. Es un "sujeto" autosubsistente, es decir, existe fuera de nosotros, no depende de nuestro pensamiento y está colocado en y sujeto a un espacio imaginario.[12] Hobbes señala dos cosas: 1) El cuerpo es real; tiene tamaño real: extensión o magnitud. 2) El cuer-

[11] *De Corpore* (vii. 2), *EW* I, 93-94; véase Brandt, pp. 253-254.
[12] *De Corpore* (viii. 1), *EW* I, 101-102.

po está sujeto a un espacio imaginario; se le percibe o se le imagina siempre en algún lugar.

El cuerpo posee efectivamente una magnitud real, pero como se le imagina ocupando un espacio, tiene una magnitud imaginaria. Porque el cuerpo no desplaza al espacio como si el espacio fuera algo real; ocupa el espacio. El espacio que ocupa es un "lugar". Un cuerpo siempre conserva su magnitud, pero no necesariamente ocupa el mismo lugar. El lugar mismo, la posición imaginaria, no se mueve.[13] Un cuerpo no puede estar en dos lugares a un tiempo; ni dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo.[14]

De la relación entre magnitud real y magnitud imaginaria surge el problema general de la relación entre los cuerpos y sus accidentes. Si imaginamos que una cosa existe independientemente de nuestras mentes, debe ocupar algún lugar; debe, también, estar en movimiento o en reposo. Las "cualidades" de extensión, movimiento y reposo son accidentes. Hobbes considera que los accidentes son distinguibles del cuerpo, pero no que sean partes del cuerpo capaces de existencia propia. Lo que se mueve es siempre un cuerpo; lo extenso es siempre un cuerpo. Los accidentes del movimiento y la extensión, y también otros accidentes, pueden definirse de dos formas; un accidente es "la manera en que se concibe un cuerpo" o "la facultad de un cuerpo para crear en nosotros una concepción de él".[15] Hobbes consideraba que estas dos definiciones eran equivalentes. La "manera en que se concibe un cuerpo" es una relación causal entre el cuerpo y un perceptor, la causa de una percepción de movimiento o dureza o alguna otra cualidad. La "facultad de un cuerpo para crear en nosotros una concepción de él" es también una descripción de una relación causal entre un cuerpo y la percepción de ese cuerpo por un perceptor. La magnitud y la forma son siempre accidentes de cualquier cuerpo concebible.

Después de la magnitud, el accidente más importante de un cuerpo es el movimiento. El movimiento es el abandono continuo de un lugar y la adquisición de otro: "Y digo 'un abandono continuo' porque ningún cuerpo, de ninguna clase, por más pequeño que sea, puede dejar su posición anterior totalmente y de una sola vez para ocupar otra, sino que alguna parte de él estará en una parte de un lugar común a ambos, es decir, a los lugares abandonado y adquirido."[16] Tampoco es cierto que algo se mueve sin

[13] *Ibid.* (viii. 5), *EW* I, 105-107.
[14] *Ibid.* (viii. 8), *EW* I, 108.
[15] *Ibid.* (viii. 2-3), *EW* I, 102-105.
[16] *Ibid.* (viii. 10), *EW* I, 109.

emplear algún tiempo en hacerlo. Si esto fuera posible, se movería sin movimiento. Algo está en reposo si se queda en algún lugar durante algún tiempo; algo se mueve si antes estuvo en otro lugar. Así, lo que se mueve se ha movido; lo que se mueve aún se moverá; lo que se mueve no está en un lugar en ningún momento, no importa cuán pequeño sea.[17]

Tanto el movimiento como el reposo son inertes. Si un cuerpo está en movimiento, entonces continuará moviéndose a menos que algo cause que deje de moverse; si un cuerpo está en reposo, estará siempre en reposo "a menos que haya otro cuerpo a su lado que, al impulsarlo mediante el movimiento a ocupar su lugar, lo obligue a no estar ya en reposo".[18] Hobbes adopta una teoría de la inercia[19] e inmediatamente la relaciona con su teoría causal. El cambio del reposo al movimiento, o del movimiento al reposo, debe ser causado por algo externo, continuo y en movimiento.

El cuerpo mismo ni se crea ni se destruye. La materia se conserva. Cuando decimos que alguna cosa específica se genera o se destruye (una simiente se convierte en árbol, un árbol muere y se pudre), lo que queremos decir es que los accidentes por los que la nombramos se generan y se destruyen.[20] Los accidentes no son cuerpos o partes de cuerpos; como hemos visto, los accidentes se generan y perecen. En efecto, cada cambio de apariencia involucra cuando menos la destrucción de un accidente, o, al menos, la creación de un nuevo accidente. Cuando se funde un pedazo de hierro, la dureza no sigue estando presente en él de manera invisible, ni se ha separado la dureza del hierro. La dureza (es decir, la causa de esta apariencia) ha perecido; la blandura (es decir, la causa de esta apariencia) se ha creado.[21] Esto es igualmente cierto en el caso de una ilusión óptica, aunque lo que perece en este caso puede ser sólo un accidente del observador, es decir, un fantasma. Los accidentes, al no ser cuerpos, no pueden moverse, o al menos es impropio decir que se mueven.[22] "El accidente por el que damos un cierto nombre a algún cuerpo, o el accidente que denomina su sujeto, se llama comúnmente su *esencia*... Y la misma esencia, en la medida en que se genera, se llama la *forma*."[23] Con respecto a la "forma", el cuerpo se llama la "materia"; con respecto a cualquier accidente, es el "sujeto". El cambio es la producción o el perecimiento de algún accidente. Si se cambia la forma, se dice que la

[17] *Ibid.* (viii. 11), *EW* I, 110-111.
[18] *Ibid.* (viii. 19), *EW* I, 115. Cf. *Leviathan* (2), p. 13.
[19] Véase Brandt, pp. 282 *ss.*
[20] *De Corpore* (viii. 20), *EW* I, 116-117.
[21] *Ibid.* (viii. 21), *EW* I, 117.
[22] *Ibid.* (viii. 22), *EW* I, 117.
[23] *Ibid.* (viii. 23), *EW* I, 117-118.

cosa particular se destruye o se genera. Hobbes ha reducido los términos "materia", "forma" y "esencia" a nombres afines.

Pero Hobbes lleva aún más lejos la reducción de las relaciones reales. Utiliza esta reducción para sugerir que el problema de la identidad no es insoluble ni tan serio como a veces parece. Dos cuerpos son diferentes cuando se puede decir algo de uno que no puede decirse del otro al mismo tiempo.[24] En consecuencia, nunca dos cuerpos pueden ser idénticos, pues no pueden ambos estar en el mismo lugar al mismo tiempo.[25] ¿Cómo podemos decir que una cosa es la misma cosa después de un periodo de tiempo? ¿Cuándo una cosa sigue siendo la misma cosa? ¿Cuándo deja de ser la misma cosa? ¿Es la misma si su forma es la misma aunque su materia haya cambiado? ¿Es la misma cuando su materia es la misma aunque su forma haya cambiado? ¿O conserva la misma identidad sólo si no cambian todos sus accidentes?

La respuesta a esta cuestión se encuentra al considerar el nombre por el que se llama a una cosa cuando hacemos la investigación. "¿Es Sócrates el mismo hombre?", es una pregunta. "¿Es Sócrates el mismo cuerpo?", es otra cuestión. Cuando la cuestión es sobre la materia, entonces la cosa es la misma si la materia es la misma. Cuando la cuestión es sobre la forma, entonces la identidad se preserva en la medida en que se continúe el movimiento generado después de su inicio. Sócrates es Sócrates desde su generación hasta su muerte. Un río es el mismo río en la medida en que fluye de la misma fuente.[26] Heráclito debió haber dicho que no se puede entrar en la misma agua (no en el mismo río) dos veces.

La identidad, entonces, no es un accidente separado de un cuerpo. Es una función de nuestra consideración de un cuerpo y de los nombres que le damos a ese cuerpo así considerado. El problema de la identidad es un problema verbal; si nuestras palabras son precisas, no hay necesidad de que surja. Algunas cualidades sensibles no son accidentes del cuerpo al que se le atribuyen generalmente, por ejemplo, los colores (estrictamente hablando) no son accidentes de los objetos sino de los perceptores. Aunque el color es un fantasma en el observador, está relacionado causalmente con el objeto y con el medio transmisor del movimiento causal al observador.[27] Las relaciones de igualdad y desigualdad, semejanza y diferencia, no son accidentes separados de las cosas. Dos cosas son iguales si sus magnitudes son las mismas. La igualdad

[24] *Ibid.* (xi. 1), *EW* I, 132.
[25] *Ibid.* (xi. 2), *EW* I, 133.
[26] *Ibid.* (xi. 7), *EW* I, 135-138.
[27] *Ibid.* (viii. 3; xxv. 3, 10). *EW* I, 104-105, 391-392, 404.

es una función de nuestra comparación de las magnitudes; no es una cualidad separable de la magnitud de los cuerpos. La semejanza formal de un cuerpo con otro, y su disimilitud con un tercero, existen sólo en razón de las formas de los cuerpos. La causa del accidente, en estos casos, es la causa de la relación, es decir, sin este accidente el cuerpo no estaría así relacionado.[28] Los términos afines se aplican porque los accidentes se comparan.

Es conveniente tener un término para la concepción de un cuerpo sin accidentes, que no sea magnitud y aptitud para recibir otros accidentes. Esto es lo que se quiere decir con *materia prima* (cuerpo en general). Es este un término útil, aunque de ninguna cosa particular se puede decir que es *materia prima* o que está hecha de ella más bien que de hierro o cobre o madera.[29]

Causa y efecto

El tercer fundamento de la filosofía natural de Hobbes es su teoría de la causa y el efecto. Un cuerpo actúa sobre otro cuando genera o destruye algún accidente en este otro cuerpo. El cuerpo actuante es el *agente*; el cuerpo sobre el que se actúa es el *paciente*; el accidente generado o destruido es el *efecto*.[30] Si un cuerpo actúa sobre un segundo que, a su vez, actúa sobre un tercero, el cuerpo intermedio es a la vez paciente y agente.[31]

> [Una] causa simplemente, o una causa completa, es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes —cualquiera que sea su número—, como de los pacientes, ambos reunidos, de los cuales, cuando se supone que están todos ellos presentes, no puede entenderse sino que el efecto se produzca en el mismo instante, y que si alguno de ellos está ausente, no puede entenderse sino que el efecto no se produzca.[32]

Hobbes analiza algunos de los otros usos del término "causa". Cada accidente sin el cual no puede producirse el efecto es una "causa *sine qua non*".[33] El agregado de los accidentes necesarios en el agente es la "causa eficiente"; el agregado de los accidentes necesarios en el paciente es la "causa material".[34] Algunos pensadores no han quedado satisfechos con estas causas.

[28] *Ibid.* (xi. 6), *EW* I, 135.
[29] *Ibid.* (viii. 24), *EW* I, 118-119.
[30] *Ibid.* (ix. 1), *EW* I, 120.
[31] *Ibid.* (ix. 2), *EW* I, 120-121.
[32] *Ibid.* (ix. 3), *EW* I, 121-122.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.* (ix. 4), *EW* I, 122.

Los escritores metafísicos reconocen otras dos causas al lado de la "eficiente" y la "material", a saber, la *esencia*, que algunos llaman "causa formal", y el fin, o "causa final"; ambas son, no obstante, causas eficientes. Porque no es inteligible decir que la esencia de una cosa es la causa de ella misma —como cuando decimos que "ser racional es la causa del hombre"—, ya que todo es uno y sería tanto como decir que "ser un hombre es la causa del hombre", lo cual no está bien dicho. Sin embargo, el conocimiento de la "esencia" de alguna cosa es la causa del conocimiento de la cosa misma, pues, si yo sé primero que una cosa es "racional", sé, por el mismo motivo, que se trata de un hombre; aunque esto no es otra cosa que una causa eficiente. [Es decir, es la causa del conocimiento.] Una "causa final" no tiene lugar sino en cosas que poseen sentido y voluntad; más adelante probaré que esta también es una causa eficiente.[35]

De este modo, una causa es el agregado de todos los accidentes necesarios para producir el efecto. Si el efecto no se produce, la causa no está completa; no hay efecto, no hay causa. Además, esta fórmula es reversible. Todo lo que es producido tiene una causa. No hay contingencias, no hay sucesos accidentales. Un accidente es contingente para otro accidente cuando no está causalmente relacionado con él.[36] Todos los acontecimientos suceden con igual necesidad; todos son causados necesariamente. La causación necesaria es tan verdadera para acontecimientos en lo futuro como lo ha sido para acontecimientos en el pasado. Pero que los acontecimientos futuros serán los efectos de causas necesarias no significa que conozcamos necesariamente las causas de todos los acontecimientos, ni aun que estemos en lo correcto cuando pensamos que conocemos la causa de un efecto. Aunque algunos accidentes no estén causalmente relacionados con otros accidentes, aunque confesemos que no percibimos las causas de los acontecimientos futuros, a pesar de ello ningún acontecimiento puede ocurrir sin sus causas necesarias.[37]

Si se considera la causación en lo futuro en vez de considerarla en lo pasado, se aplican los términos *poder* y *acto* más bien que los de *causa* y *efecto*. En otras circunstancias, los dos conjuntos de términos son equivalentes. Cada acto producido será producido por un poder necesario y suficiente para producirlo. El *poder*

[35] *Ibid.* (x. 7), *EW* I, 131-132.
[36] *Ibid.* (ix. 10), *EW* I, 126-127.
[37] *Ibid.* (ix. 5), *EW* I, 122-123. Cf. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (xiv), *EW* V, 189: "Debido a que la mayor parte de los hombres piensan que las cosas se produjeron sin causa porque no ven la causa, se explica su costumbre de llamar contingentes al agente y a la acción, atribuyéndoselos a la fortuna."

plenario (el poder del agente más el del paciente) necesariamente produce el acto.

El análisis de Hobbes de la causa y el efecto no es especialmente radical. No ha hecho más que insistir en un uso estricto de los términos "causa" y "efecto". Si una causa, entonces su efecto; si un efecto, entonces ha sido producido por una causa. Sin embargo, no es la única posición concebible. Él podría haber asumido que algunos acontecimientos no eran efectos; por ejemplo, podría haber adoptado la visión de Lucrecio de que los átomos se desvían de sus cursos de una forma azarosa o accidental. De nuevo (aun si hubiese considerado como efectos a todo lo que le sucediese a los cuerpos), podría haber creído en la existencia de cosas incorpóreas, incausadas, es decir, almas o mentes, que no necesitan estar sujetas a causación externa. La inmunidad del alma a la necesidad externa —la posición de Descartes— es la base de la teoría del libre albedrío. Todos los acontecimientos corpóreos son causados; los animales se consideran mecanismos; pero los acontecimientos relativos al alma (o al menos algunos de ellos) están determinados por el alma misma. Las mentes no son causadas. Hobbes no se retractaría de su determinismo mecanicista. No hay sustancias incorpóreas; todos los acontecimientos son acontecimientos corpóreos; todos los acontecimientos son efectos igualmente necesarios de causas necesarias.

Un universo completamente determinado no era una teoría especialmente nueva o inusitada en el siglo XVII. El Dios de Calvino, como antes lo había hecho el Espíritu Divino de los estoicos, proveyó lo necesario para todos los acontecimientos en el universo, pasados, presentes y futuros. Hobbes, en su controversia con el obispo Bramhall, insinuó en efecto que era blasfemo negar que todas las cosas ocurrieran necesariamente en concordancia con la presciencia y voluntad de Dios.[38]

[38] *Of Liberty and Necessity, EW* IV, 278: "A lo cual [a la prueba lógica de la necesidad] podría añadirse, si lo consideramos buena lógica, el *inconveniente* de rechazar la *necesidad,* en cuanto contravendríamos con ello los *designios* y la *presciencia* de Dios Todopoderoso, ya que todas las cosas que Dios haya previsto o se haya *propuesto* realizar utilizando al *hombre* como su instrumento, sucederán; si un hombre se encontrara *libre* de tal *necesidad,* como su Señoría [el obispo Bramhall] afirma, podría frustrarlas y hacer que no ocurrieran, y Dios no lo *prevería* ni lo *decretaría,* o este hombre *prevería* qué cosas serán y qué cosas no serán jamás y *decretaría* que nunca sucedieran." Véase también *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, EW* V, 17-18.

Movimiento

A su materialismo (todas las cosas reales son cuerpos) y su determinismo (todos los acontecimientos tienen causas antecedentes necesarias), añadió Hobbes un tercer elemento que hizo realmente muy radical a esta teoría. Un efecto es la producción o destrucción de algún accidente en el paciente, y es esto lo que queremos significar con cambio. Hobbes insistió en que todo cambio es movimiento. No sólo todo cambio es movimiento, sino que todo cambio es causado externamente; así, todas las causas, todos los efectos, todos los accidentes (excepto, quizá, la magnitud) pueden reducirse a movimientos y a cambios en movimientos causados externamente.

Hobbes debe proceder a probar: 1) Que todo cambio es movimiento o cambio en el movimiento, y 2) Que todo cambio es causado externamente, es decir, que nada puede moverse por sí mismo. De hecho, va más lejos que esto al sostener que el movimiento sólo puede ser causado por un cuerpo contiguo y en movimiento; esto es, no hay acción a distancia. Aunque no puede decirse que Hobbes demuestra rigurosamente estas aseveraciones, sí produce algunos argumentos muy interesantes en su favor. El primero de ellos se basa en la interacción continua de causas y efectos.

> Y de esto, de que siempre que la causa es completa, el efecto se produce en el mismo instante, se desprende que la causación y la producción de efectos consiste en un cierto progreso continuo; de suerte que, como hay una mutación continua en el agente o agentes por obra de otros agentes sobre ellos, asimismo también el paciente, sobre el que obran, se altera y cambia continuamente. Por ejemplo, en la medida en que el calor del fuego acrece más y más, así también lo hacen sus efectos, a saber, el calor de los cuerpos que le son próximos y también el de otros cuerpos próximos a éstos acrecerá más y más por consiguiente; lo que ya no es el raquítico argumento de que toda mutación consiste sólo en movimiento.[39]

La continuidad de causa, efecto y efecto ulterior indica que la causación involucra alguna suerte de transmisión constante. Ambos, causa y efecto, deben ser reductibles entonces a algo en proceso. Para Hobbes, esto sólo podía ser el movimiento. El argumento se basa en su fusión de movimiento y causación.

La aseveración de Hobbes de que todo cambio es causado externamente por el movimiento depende de su aceptación de la inercia del movimiento uniforme y del reposo. Se mencionó arriba

[39] *De Corpore* (ix. 6), *EW* I, 123-124.

que Hobbes adopta un principio de inercia y que este principio está relacionado con su teoría de la causación. Supóngase que un cuerpo está en reposo y que no hay nada más en el espacio; "si ahora comienza a moverse este cuerpo, se moverá ciertamente de algún modo; viendo en consecuencia que nada había en ese cuerpo que no lo impulsara al reposo (de otra manera no habría estado en reposo), la razón por la que se mueve de este modo está en algo exterior a él", o, si se ha movido de otro modo, la razón de que se mueva de ese otro modo estaría en algo exterior a él. Pero supusimos que no había nada más en el espacio, luego "la razón de que se mueva de un modo sería la misma que la razón de que se mueva de cualquier otro modo, por lo cual se moverá igual que si lo hiciera de todos los modos a la vez, lo cual es imposible".[40] A menos que supongamos una causa externa del movimiento, no hay razón suficiente para que el cuerpo empezara a moverse en cualquier momento en particular o en cualquier dirección en particular.

Hobbes ya había rechazado la posibilidad de una causa interna del movimiento. En el "opúsculo" aplicó el mismo argumento al movimiento causado internamente. Si un cuerpo tuvo poder para moverse por sí mismo, entonces siempre estaría en movimiento, puesto que siempre está aplicado a él mismo. Aquí no hay razón suficiente por la cual debería moverse en una dirección más bien que en otra o en un tiempo más bien que en otro. Los mismos argumentos se aplican a un cuerpo en movimiento; un cuerpo en movimiento continuará moviéndose del mismo modo y con la misma velocidad a menos que su movimiento sea afectado por otro cuerpo en movimiento.[41] Los argumentos de Hobbes en favor de que los efectos son producidos por el movimiento externo dependen del principio de razón suficiente. Debe haber alguna razón para cada acontecimiento; esta razón debe ser un cambio en la situación. Su argumento de que toda causa del movimiento debe ser un cuerpo que está contiguo tanto como en movimiento carece de cualquier apoyo sustancial.

> Imaginemos que hubiera dos cuerpos cualesquiera que no están contiguos y entre los cuales el espacio intermedio es vacío... y supongamos que uno de los cuerpos propuestos está en reposo; yo afirmo que siempre estará en reposo. Puesto que si se moviere, la causa de ese movimiento... será algún cuerpo externo, y, por consiguiente, si entre él y tal cuerpo externo no hay nada sino espacio vacío, entonces, cualquiera fuere la disposición de ese cuerpo externo o del

[40] *Ibid.* (viii. 19), *EW* I, 115.
[41] *Ibid.* (ix. 7), *EW* I, 124-125.

paciente mismo, aun suponiendo que ahora se encuentra en reposo, podemos concebir que continuará así hasta que no sea tocado por algún otro cuerpo. Pero viendo que la causa, por definición, es el agregado de todos los accidentes de lo que, si se supone que están presentes, no puede concebirse otra cosa sino que los obedecerá el efecto, esos accidentes que están, bien en los cuerpos externos, bien en el paciente mismo, no pueden ser la causa del movimiento futuro.[42]

Hobbes asume que la acción a distancia no puede ocurrir: la contigüidad es necesaria para la causación. La acción a distancia le resultaba inconcebible y aun Isaac Newton no quiso que se pensara que era lo suficientemente tonto como para suponer que era posible.[43]

El concepto de causación parte del supuesto de que la naturaleza es uniforme a través del tiempo. Al obrar sobre el mismo paciente, el mismo agente producirá el mismo efecto en tiempos diferentes. Si las condiciones permanecieran sin cambio alguno y no se produjera el mismo efecto, tendríamos que descartar la causación regular o incluir el tiempo como un elemento causal. Hacer lo último convertiría al tiempo en algo más que la idea del antes y el después en el movimiento; lo convertiría en algo real. La naturaleza es uniforme; la misma causa producirá siempre el mismo efecto. Hobbes utiliza el principio de uniformidad para apoyar su argumento de que todo cambio es movimiento. Si se acepta el

[42] *Ibid.*

[43] Véase Isaac Newton a Richard Bentley, 25 de febrero de 1692/63, núm. 406, en Newton III, 253-254: "Es inconcebible que la materia bruta inanimada (sin la mediación de algo más que no sea material) afecte y opere sobre otra materia sin contacto mutuo, como debería acontecer si la gravitación, en el sentido de Epicuro, fuera esencial e inherente a ella. Es esta una de las razones por las que deseo que no me atribuya a mí la gravedad innata. Afirmar que la gravedad es innata, inherente y esencial a la materia de tal modo que un cuerpo puede actuar a distancia sobre otro a través de un vacío, sin la mediación de ninguna cosa más, por y a través de la cual pueda transmitirse del uno al otro su acción o fuerza, me parece un absurdo tan grande que creo que ningún hombre que tenga alguna facultad de pensar digna de consideración en asuntos filosóficos podría sostenerla jamás."

Cf. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 166: "Su explicación científica de la percepción sensorial se caracteriza por el hecho de que interpreta la percepción de los sentidos elevados mediante el sentido del tacto; y la preferencia por el sentido del tacto que esto presupone está ya implícita en la visión original de Hobbes del significado fundamental de la antítesis entre vanidad y temor."

El argumento de Strauss de que las visiones morales de Hobbes son anteriores a su ciencia es criticado por Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 27-46.

principio, entonces todo cambio es movimiento de las partes del cuerpo cambiado. Merece citarse el argumento:

> En primer lugar, no decimos que algo cambia, sino que aparece ante nuestros sentidos de otra manera que como apareció en un principio. En segundo lugar, ambas apariencias son efectos producidos en el que percibe y, por lo tanto, si son diferentes, es necesario que alguna parte del agente, que al principio estaba en reposo, se haya movido, y así la mutación consiste en este movimiento; o que alguna parte, que al principio se había movido, se haya movido ahora de otro modo, y así la mutación consiste también en este nuevo movimiento; o la cual, habiéndose movido inicialmente, esté ahora en reposo, lo que... no puede sobrevenir sin movimiento, y así nuevamente la mutación es movimiento; o, por último, le sucede de alguna de estas maneras al paciente o a alguna de sus partes, así que la mutación, como quiera que se haga, consistirá en el movimiento de las partes, ya del cuerpo percibido, ya del cuerpo del que percibe, o bien de ambos.[44]

El argumento de Hobbes es que si A (un cuerpo) no se ha movido, no ha sido movido o no ha sufrido un cambio en su movimiento previo, entonces A debe ser el mismo que era; si A sigue siendo el mismo, entonces no ha cambiado; así, si no hay cambio en el movimiento, no hay cambio en absoluto. De esta guisa, Hobbes concluye que todo cambio es movimiento y que el reposo no puede ser la causa de nada.[45]

Aunque es claro que el argumento de Hobbes no demuestra su aseveración de que todo cambio es movimiento,[46] sí clarifica su fusión de la causación, el cambio y el movimiento. ¿Necesita demostrarse esta relación? ¿Es demostrable? Esta sección del *De Corpore* se ocupa de los principios; la teoría de la causación es una de las bases de la filosofía natural de Hobbes. Los principios no son demostrables. Sin embargo, hay un argumento para aceptar estos principios: si se ofrece una explicación del mundo o de los sucesos que en él ocurren, debe descansar en algunas suposiciones ordenadoras fundamentales. El principio de causación de Hobbes es un concepto ordenador relativamente correcto debido a que

[44] *De Corpore* (ix. 9), *EW* I, 126.

[45] Nótese bien que Hobbes no intenta derivar el principio de causación a partir de la evidencia empírica. Las causas son acontecimientos antecedentes, pero no son necesariamente acontecimientos observables. La relación necesaria de causa y efecto no es la conclusión de un argumento basado en la evidencia, sino parte de la definición de causación. Hobbes no estaba haciendo la pregunta de Hume: ¿Cómo llegamos a tener una idea de una relación necesaria de causa y efecto?

[46] Brandt, pp. 279-288.

combina el principio de razón suficiente para cualquier acontecimiento con el presupuesto de que el acontecimiento y su razón pueden enunciarse en términos de movimiento. El principio implica la posibilidad de una teoría mecánica universal de la naturaleza.

Movimientos y magnitudes

En la segunda parte de su estudio de la filosofía natural (Parte III del *De Corpore*), Hobbes elabora las herramientas teóricas de las explicaciones en términos de movimientos. En los capítulos finales de la sección previa, Hobbes había esbozado una geometría de la comparación. El capítulo 12, "De la cantidad", se ocupaba de las formas en que se pueden medir el tamaño, el tiempo, el número, la velocidad, el peso y la proporción.[47] Estas cantidades se miden por comparación, usualmente mediante la comparación con un patrón convencional o con un movimiento uniforme.

La comparación es más útil cuando se combina con la proporción. El capítulo 13, "Del analogismo", trata de las relaciones matemáticas entre los proporcionales. Líneas, figuras geométricas, tiempos y velocidades pueden compararse mediante el uso de cálculos analógicos; por ejemplo, las proporciones de distancias a velocidades y tiempos constantes se muestran utilizando los lados y bases de triángulos semejantes.[48]

En el último de estos tres capítulos preliminares, Hobbes define los términos básicos de la geometría (línea, plano, círculo, etcétera). Las definiciones se dan en términos de movimientos. Seguiría una exposición de la geometría misma, si esto no fuera superfluo. Con la explicación que da Hobbes de los principios básicos, uno puede dirigirse con seguridad a Euclides, Arquímedes, Apolonio y otros escritores antiguos y modernos para el resto de la geometría.[49]

La Parte III del *De Corpore,* "Proporciones de movimientos y magnitudes", es el intento de Hobbes de establecer formas de medir varias clases posibles de movimiento. El concepto central aquí es el de *impulso.* El impulso (*conatus* en latín) es definido por Hobbes como movimiento instantáneo a través de un espacio mínimo: "*El movimiento realizado en el menor espacio y tiempo que pueda darse,* es decir, *en el menor que pueda determinarse o asignarse por exposición o número,* es decir, *el movimiento hecho a través de la longitud de un punto y en un instante o punto del tiempo.*" La resistencia involucra impulsos opuestos. La presión

[47] *De Corpore* (xii), *EW* I, 138-144.
[48] *Ibid.* (xiii.), *EW* I, 144-176.
[49] *Ibid.* (xiv, xv, 1), *EW* I, 176-202, 204.

es el impulso de un cuerpo a mover otro. La cantidad de impulso considerado instante por instante es el *ímpetu.* El ímpetu multiplicado por sí mismo o por la magnitud del cuerpo en movimiento es la *fuerza.*[50] El peso también es un producto del impulso.[51]

Partiendo de esto, Hobbes procede a la consideración de las relaciones y reacciones de los cuerpos en movimiento bajo condiciones varias. Estudia el trayecto y la velocidad de un cuerpo movido por uno o más movimientos. Describe las relaciones geométricas y matemáticas entre el tiempo, la velocidad y la distancia recorrida por cuerpos que se mueven a una velocidad uniforme y por cuerpos uniformemente acelerados "en los que el ímpetu se incrementó continuamente según la proporción de los tiempos". Hobbes no se detiene en la regla que ha de aplicarse a los cuerpos que caen; sigue adelante para analizar el movimiento acelerado de manera que el ímpetu se incrementa en proporción doble a la proporción del tiempo. Además, cualquiera que así lo desee puede desarrollar las relaciones matemáticas para movimientos acelerados en proporciones triples, cuádruples, etcétera.[52]

Hobbes expone una forma similar de enfoque, general y abstracta, en sus cálculos de movimientos combinados, en sus varios intentos para descubrir un método geométrico que le permita encontrar una línea recta equivalente a un arco de círculo (es decir, la cuadratura del círculo) y en sus estudios del movimiento "simple" y del "compuesto". (En el movimiento simple, las partes del cuerpo en movimiento describen líneas iguales; el movimiento circular simple es como el de los cedazos, el movimiento circular compuesto es como el de las tapas.) Hobbes intenta agotar las clases posibles de movimientos de los cuerpos que entran en contacto con otros cuerpos, de los cuerpos en los fluidos y de los cuerpos que golpean, penetran o rebotan en cuerpos de resistencias varias.[53]

Hobbes falló en su intento de establecer un conjunto de herramientas teóricas para la explicación del mundo. Falló porque los problemas que se planteó, la construcción de una mecánica y una estática basadas en el movimiento, estaban más allá de sus posibilidades y más allá de las posibilidades de las herramientas matemáticas a su disposición. Sus teorías no estaban irremediablemente a la zaga de las de otros; las cuestiones que formuló, los problemas de que él mismo se ocupó eran relevantes e importan-

[50] *Ibid.* (xv. 2), *EW* I, 206-212. Cf. *ibid.* (viii. 12, 18), *EW* I, 112, 114-115. Véase Brandt, pp. 293 *ss.*

[51] *De Corpore* (xxiii. 1), *EW* I, 351.

[52] *Ibid.* (xvi. 1-5), *EW* I, 218-227.

[53] *Ibid.* (xvii-xxiv), *EW* I, 246-386. Para un análisis de esta parte del *De Corpore,* véase Brandt, pp. 293-340.

tes. Parte de su trabajo, especialmente en óptica, parece ser (al menos) competente. Para resolver los problemas que Hobbes planteó se requería cuando menos de dos cosas: 1) Una nueva matemática, el cálculo. 2) Mayor precisión en la terminología teórica en torno al impulso (incluyendo la introducción del concepto de masa) y la limitación de la inercia para el movimiento rectilíneo.[54]

El tratamiento que da Hobbes a las proporciones del movimiento y la magnitud es abstracto y general. No limita su análisis del movimiento uniformemente acelerado a la fórmula que se aplicará a los cuerpos que caen; ni siquiera menciona que la fórmula en cuestión se aplica a los cuerpos que caen. Sigue adelante describiendo otras formas de movimiento uniformemente acelerado. Este es, quizás, el mejor ejemplo del enfoque que caracteriza toda esta sección. Hobbes se propone elaborar un conjunto de herramientas teóricas; no limita su construcción a las herramientas que sabe que se aplicarán a los problemas particulares de la parte final del *De Corpore.*

La física o los fenómenos de la naturaleza

Los fenómenos de la naturaleza están dados; las apariencias no se construyen, sino que se experimentan en la sensación. El propósito de la parte final del *De Corpore* es explicar estos fenómenos, dar una generación posible de ellos utilizando los principios teóricos expuestos en las partes anteriores del *De Corpore.*[55]

El primero de los fenómenos que han de explicarse es la sensación misma: el mecanismo de la sensación animal y humana, incluyendo la imaginación, el sueño, el placer y el dolor, el apetito y la aversión, todos se explican en términos de causa y efecto, movimiento, o impulso y resistencia.[56]

Para producir una explicación de lo que ocurre en el cielo y en la Tierra —una teoría cosmológica y física general—, Hobbes debe tomar una posición con respecto al problema del vacío. Hobbes sostenía que hay un experimento crucial en contra de la existencia

[54] Quizás debería mencionarse que los conceptos de inercia y masa formulados por Galileo eran ambiguos y premodernos. El estudio que hace Hobbes de la inercia representa un avance con respecto a Galileo precisamente porque reconocía la posibilidad del movimiento inercial rectilíneo, tanto como la posibilidad del movimiento inercial circular. Véase el *De Corpore* (xv. 5-7), *EW* I, 215-217. Para un análisis de Galileo y del desarrollo de los conceptos de inercia y masa, véase Dijksterhuis, especialmente pp. 347 *ss.*

[55] *De Corpore* (xxv. 1), *EW* I, 388.

[56] *Ibid.* (xxv. 1-13), *EW* I, 389-410.

del vacío: el agua no sale por los diminutos orificios hechos en el fondo de un recipiente sino hasta que se destapa la boca del recipiente. Si hubiera pequeños vacíos en el aire, la presión del agua en el recipiente forzaría a que una porción de la misma se escapara por estos espacios, pero ninguna cantidad de agua sale mientras no se permite que entre aire al recipiente.[57] Hobbes negó que los antiguos argumentos teóricos para el vacío fueran concluyentes. Creía que los experimentos (incluyendo los experimentos modernos que involucran presión, compresión, el espacio en la parte superior de una columna de mercurio en un tubo cerrado, los efectos producidos por una máquina que extrae aire de un cilindro) se explicaban más correctamente sin la hipótesis del vacío. El aire, afirmaba, se compone de dos clases de cuerpos. Es un fluido muy fino en el que flotan partículas más grandes y duras. Lo que ocurre en los experimentos de compresión es que el fluido fino o éter es impelido hacia afuera, pues puede pasar a través de fluidos más pesados como el agua y el mercurio. Las partículas restantes se ven impelidas a acercarse entre sí y, en la medida en que continúen sus movimientos inertes, hay más y más choques. El movimiento violento de estas partículas comprimidas produce la fuerza que, una vez que se abre la espita, expele el agua que se ha introducido en un recipiente lleno de aire a través de una válvula unidireccional. La mayor presión en los canutos de aire es también resultado de expeler éter en vez de comprimir aire. Ningún vacío se ha producido efectivamente.[58]

Los fenómenos del movimiento planetario, de la órbita de la Tierra, el cambio de estaciones, etcétera, pueden explicarse mejor si se supone que el Sol y los planetas se mueven con un movimiento circular simple en un medio fluido, éter. El éter, que llena todos los espacios en el universo que no ocupan otros cuerpos, es completamente fluido. Algunos cuerpos con apariencia de fluidos, por ejemplo el polvo y la arena, se componen de y dividen en partes no fluidas, pero el éter es completamente fluido; divídasele cualquier número de veces y las partes seguirán siendo fluidas.[59] Si el Sol se mueve con un movimiento circular simple en tal fluido, la Tierra y los otros planetas también se moverán. Los rumbos que tomen estos planetas serán coherentes con las demostraciones de Copérnico, Kepler, Galileo y otros astrónomos. La Tierra describirá una órbita elíptica en la que sus ejes quedarán paralelos a ella misma. Sobre esta base pueden explicarse todos los fenómenos observados:

[57] *Ibid.* (xxvi. 2), *EW* I, 414-415.

[58] *Ibid.* (xxvi. 3-4), *EW* I, 414-426. Cf. *Seven Philosophical Problems* (iii), *EW* VII, 17-24, *Decameron Physiologicum* (iii), *EW* VII, 89-95.

[59] *De Corpore* (xxvi. 4-5), *EW* I, 425-426.

la excentricidad de la órbita de la Tierra, el cambio de estaciones, la precesión de los equinocciones, el movimiento de la Luna.[60]

El movimiento circular simple explica los fenómenos de la luz y la gravedad, además de los fenómenos cosmológicos. El movimiento del Sol contra el éter fluido produce un impulso a través del éter. Este impulso se percibe como luz. Al mismo tiempo, el movimiento del medio produce calor.[61] El color es el resultado que se produce cuando el impulso generador de luz encuentra resistencia. Un prisma resiste a la luz, es decir, resiste la propagación del movimiento a través de él; produce una serie de refracciones que se observan como un espectro.[62] Los tamaños y colores aparentes del Sol, la Luna y las estrellas, cuando se los observa cercanos al horizonte, se deben a las mismas causas. También los arcoiris, como mostró Descartes, son resultado de la reflexión y la refracción. La blancura es el resultado de muchas reflexiones en un espacio pequeño; la negrura es la ausencia de luz. Hobbes pensaba que las superficies negras estaban compuestas de muchas proyecciones extremadamente pequeñas que reflejaban la luz hacia la superficie en vez de hacerlo hacia el observador. La reflexión del movimiento hacia una superficie tiende también a calentar esa superficie.[63]

La gravedad queda también comprendida entre los fenómenos explicados por el movimiento circular simple. La caída de los cuerpos a la Tierra no puede deberse a un apetito natural de regresar a sus propios lugares; debe ser producida por algún movimiento externo, ya que nada puede moverse por sí mismo. El movimiento diurno de la Tierra desaloja el aire de su superficie más fácilmente de lo que desaloja otros cuerpos. En consecuencia, estos otros cuerpos caen; dado que están sujetos a la misma causa en cada instante del tiempo, caen (como Galileo había mostrado) con velocidad continuamente acelerada.[64]

Habiendo explicado algunos fenómenos por el movimiento propagado a través de un medio —el éter—, Hobbes intenta extender esa explicación a fenómenos para los que no se adaptaba tan bien como ocurría con la explicación de la luz. El intento de Hobbes de unificar sus explicaciones de la sensación alrededor de una teoría del medio se vio probablemente reforzado por la adecuación de ésta a una explicación del sonido. El sonido es producido por un golpe en el medio. Este golpe se propaga a través del medio

[60] *Ibid.* (xxvi. 5-11), *EW* I, 426-444.
[61] *Ibid.* (xxvii. 2-3), *EW* I, 448-450.
[62] *Ibid.* (xxvii. 13), *EW* I, 459-462.
[63] *Ibid.* (xxvi. 14-16), *EW* I, 462-465.
[64] *Ibid.* (xxx. 3-5), *EW* I, 510-515.

hasta el oyente. En el caso del sonido, a diferencia de la luz, los cuerpos sólidos son propagadores más efectivos del movimiento que los fluidos finos. Hobbes ofreció también una explicación semejante de los olores. No pensaba que fueran producidos por evaporación y transmisión de partículas a través del aire, aunque esto no sería incongruente con sus otras teorías. Asimiló el olfato a la vista y al oído más que al gusto y al tacto.[65]

La ciencia de Hobbes

Muchas de las explicaciones científicas de Hobbes son extrañas. Su cosmología del movimiento circular simple era insostenible. Sus doctrinas sobre la gravedad, el magnetismo, el viento, la temperatura eran todas erróneas. Sus matemáticas fueron atacadas por Wallis y otros proponentes del nuevo enfoque algebraico que posteriormente desarrolló el cálculo infinitesimal. Excepto en el estudio de la óptica,[66] Hobbes fue un científico práctico de segunda clase —esto es evidente sobre todo en el argumento sobre el vacío—. Lo más que puede decirse sobre sus matemáticas es que, aun cuando iba en contra de los avances más recientes, no se inclinaba por teorías tradicionales, sino por la suya propia. Que nunca se convirtiera en miembro de la Real Sociedad es un indicador preciso de su distanciamiento de la opinión científica de la época.[67]

La respuesta a este sumario de los errores de Hobbes en filosofía natural no es que él haya vivido demasiado. Tampoco está en alegar que sus agudas controversias llevaron a Hobbes y a los hombres del Gresham College mucho más lejos de lo necesario.

La importancia de Hobbes no descansa en la práctica sino en la filosofía de la ciencia. En ciencia, uno empieza con ciertas suposiciones o hipótesis. Los principios básicos de Hobbes son claros. Son las teorías del cuerpo, la causación y el movimiento que elabora en el *De Corpore*. Entonces, con estas herramientas, se intenta explicar las observaciones que uno hace en el mundo.

[65] *Ibid.* (xxix), *EW* I, 485-508.

[66] Véase Brandt, pp. 211 *ss.*

[67] No quiero implicar que esto no era en parte una consecuencia de la reacción a sus opiniones políticas y religiosas. (Acerca de la reacción hacia Hobbes en el siglo XVII, véase Mintz; Bowle.) La mayoría de los científicos, por ejemplo Boyle y Newton, eran hombres religiosos, tan religiosos que evitaban el término "atomismo" (que tenía implicaciones ateas) y utilizaban en su lugar "corpuscularianismo". Hobbes, considerado un ateo, es decir, un materialista mecánico, no resultaba suficientemente respetable para la Real Sociedad. (Sobre la oposición inglesa a todas las formas de materialismo ateo, véase Collie, "Spinoza in England, 1665-1730", pp. 183-219, y también *Light and Enlightenment.*)

Hay, por consiguiente, dos métodos en la filosofía: uno, de la generación de las cosas a sus efectos posibles; el otro, de sus efectos o apariencias a alguna posible generación de los mismos. En el primero de ellos, nosotros mismos hacemos y constituimos la verdad de los primeros principios de nuestro raciocinio, que son las definiciones, mientras consentimos y concordamos en la apelación de las cosas. De esta parte he dado ya cuenta en los capítulos precedentes [partes II y III], donde, si no me engaño, nada he afirmado, aparte las definiciones mismas, que no sea coherente con las definiciones que he dado, quiero decir, que no quede ya suficientemente demostrado para todos aquellos que concuerdan conmigo en el uso de las palabras y las apelaciones y para cuyo bien he decidido repetirlas. Emprendo ahora la otra parte [Parte IV], que es la averiguación, por medio de las apariencias o efectos de la naturaleza de los cuales tenemos conocimiento por la sensación, de algunas formas y medios por los que pueden ser —no digo que lo son— generadas. Por consiguiente, los principios de los que depende el discurso que sigue no son aquellos que hacemos y pronunciamos en términos generales nosotros mismos y a los que llamamos definiciones, sino los que el autor de la naturaleza coloca en las cosas mismas y que en ellas observamos, y de los que hacemos uso en proposiciones singulares o particulares, no universales. Tampoco imponen sobre nosotros necesidad alguna de constituir teoremas; su única utilidad, aunque no sea a falta de las proposiciones generales que ya se han demostrado, es mostrarnos la posibilidad de alguna producción o generación.[68]

Las teorías que se utilizan para explicar el mundo son hechas por el hombre. Esto es cierto aun cuando necesariamente estas teorías deben construirse a partir del único material disponible para su construcción: concepciones sensoriales.

La primera prueba de estas teorías debe ser que sean internamente coherentes. Hobbes enuncia que su teoría no sólo es internamente coherente, sino que está "suficientemente demostrada" sobre la base de las definiciones.

La segunda prueba de las teorías es que se apliquen a explicar las observaciones y las experiencias que tenemos. Hobbes pensaba que era más importante explicar las experiencias ordinarias que los experimentos diseñados, pero los experimentos también deben ser explicados. Creía que su teoría de la gravedad implicaba que los cuerpos caerían cada vez con menos velocidad mientras más lejos estuvieran del ecuador. Que esto es o no cierto ha de ser determinado por la experiencia.[69] En este punto, Hobbes ha extraído una inferencia empíricamente verificable de su teoría. El reco-

[68] *De Corpore* (xxv. 1), *EW* I, 387-388.
[69] *Ibid.* (xxx. 4), *EW* I, 513.

nocimiento de Hobbes de lo que involucra la relación de las hipótesis y la observación, y la aplicación de ello en unos cuantos casos, no lo excusa de no haber aplicado esta relación más inteligentemente, por ejemplo, con respecto al olor, al vacío, etcétera, y en más casos de los que consideró.

Tener experiencias, hacer experimentos, hacer observaciones, simplemente, no es suficiente para construir una ciencia. Las experiencias se registran solamente en enunciados singulares y particulares —"Tampoco imponen sobre nosotros necesidad alguna de constituir teoremas"—. Pero la experiencia, combinada con nuestros principios generales, nos da una explicación causal posible.

F. Brandt, en su libro *Hobbes' Mechanical Conception of Nature* [*La concepción mecánica de la naturaleza en Hobbes*], objeta la visión de la ciencia de Hobbes que no aprecia la importancia del acopio de hechos y de la inducción, y que no enuncia ningún principio de verificación. Estas críticas se basan en una visión de lo que es la ciencia y de lo que hace que difiera marcadamente de la visión de Hobbes, tanto como de las visiones de muchos filósofos y científicos. Puesto crudamente, la teoría asume que: 1) hay una única teoría verdadera de la naturaleza; 2) esta teoría verdadera es descubrible y descubierta mediante el acopio de hechos y la inducción de conclusiones que nuestras acumulaciones de hechos implican. Ciertamente, Hobbes se opone a esta clase de "induccionismo". No supone que los enunciados singulares impliquen o conduzcan a teorías generales.

¿Hay una teoría verdadera de la naturaleza? Aun si la hubiera, no sería posible establecerla por métodos inductivos. Los enunciados universales no pueden derivarse inductivamente sino de evidencias universales. Sería superfluo argüir que cualquier cosa que no sea un conjunto completo de hechos es insuficiente para verificar un enunciado universal. Esta clase de evidencia no estará disponible sino hasta que otros acontecimientos futuros dejen de ser posibles. No podemos decir que una teoría general está verificada, sino sólo que está siendo verificada, que todavía no ha sido comprobada su falsedad, es decir, que la evidencia que tenemos no contradice, no es incongruente con la teoría. Aunque Hobbes no adopta el criterio de refutabilidad, al menos no supone que pueda probarse que su teoría es verdadera. Puesto que la explicación de los fenómenos de la naturaleza

> depende de hipótesis que, si no tenemos certeza de su veracidad, es para nosotros imposible demostrar que esas causas, que ya he explicado [en la Parte IV], son las verdaderas causas de las cosas cuya producción hemos derivado de ellas.

Sin embargo, viendo que no he asumido ninguna hipótesis, cosa al mismo tiempo posible y difícil de comprender, y viendo además que he razonado acertadamente a partir de tales suposiciones, he demostrado suficientemente que pueden ser las causas verdaderas, llegando así al fin de la contemplación física. Si cualquier otro hombre, partiendo de otras hipótesis, demostrare las mismas cosas u otras más grandiosas, habrá que alabarle y agradecerle más de los que para mí pido, a condición de que sus hipótesis sean concebibles.[70]

No podemos saber si las hipótesis son verdaderas; como hemos visto, las conclusiones de la ciencia son siempre hipotéticas.[71] Aunque Hobbes probablemente no consideró factible que alguien produjese un sistema tan completo como el *De Corpore*, reconoció explícitamente que era posible un sistema tan bueno, e incluso mejor, basado en diferentes suposiciones.

¿Cómo debería juzgarse a los sistemas? Un criterio queda implícito. La cantidad de experiencia explicada por el sistema. Ciertamente, era la intención de Hobbes en el *De Corpore* explicar tanto como fuera posible con el mínimo de hipótesis. El movimiento circular simple en el fluido medio etéreo da las causas de la luz y el calor solares y de los movimientos de la Tierra. El impulso está en relación con el peso, la presión, el ímpetu, la luz y el movimiento animal. La teoría del impulso debería aplicarse a un rango de observaciones tan amplio como fuera posible; por ejemplo, la explicación del movimiento podría aplicarse lo mismo a una pequeña piedra que al Sol, la Tierra y la Luna.[72]

En segundo lugar, Hobbes tendría las suposiciones posibles y concebibles. Hobbes creía que sus teorías eran posibles y concebibles. Como postnewtonianos, podemos diferir de él acerca de la posibilidad del movimiento circular simple o discrepar de su aplicación del criterio sin rechazar el criterio mismo. Hobbes emplea el criterio de generación posible, concebible, en contra de aquellos que explican las cosas con palabras oscuras: "Con respecto a aquellos que dicen que algo puede moverse o ser producido por *sí mismo*, por *especie*, por *su propio poder*, por *formas sustanciales*, por *sustancias incorpóreas*, por *instinto*, por *antiperistasis*, por *antipatía*, *simpatía*, *cualidad oculta* y otras palabras vacías de los aca-

[70] *Ibid.* (xxx. 15), *EW* I, 531.

[71] Para otro ejemplo del reconocimiento de Hobbes del carácter hipotético y tentativo de su (y de toda) ciencia, véase el *De Corpore* (xxvi. 11), *EW* I, 444: "Y aunque las causas que aquí he supuesto no sean las causas verdaderas de estos fenómenos, he demostrado que son suficientes para producirlos, en concordancia con lo que propuse en un principio."

[72] *Decameron Physiologicum* (IV), *EW* VII, 106-107.

démicos, su discurso es estéril".[73] Una teoría, entonces, debería ser mecánica y causal —debería decirnos los movimientos que producen los efectos; no debería consistir en una palabra inventada para disfrazar nuestra propia ignorancia.

Es imposible probar que una explicación causal da una descripción de la forma en que los fenómenos se produjeron efectivamente, es decir, siempre puede haber al menos otra teoría congruente con los hechos —o, como Hobbes decía, "no hay efecto en la naturaleza que el autor de la naturaleza no pueda realizar en más de una forma"—.[74] Las teorías científicas no pueden ser nunca verdaderas con certeza. Además de su función explicativa, la ciencia debe también ser útil. Hobbes pensaba que la filosofía natural debería beneficiar a los seres humanos. Las artes de la medición, de las cosas que se mueven, de la arquitectura, de la navegación y de la geografía han resultado realmente benéficas para los hombres allí donde han sido cultivadas científicamente.[75]

La ciencia, por tanto, deduce un informe útil, sistemático del mundo a partir de un conjunto de principios básicos. Estos principios no necesitan ser verdaderos con toda seguridad. Hobbes considera que sus principios básicos son suposiciones. Su argumento para causa y efecto ha sido examinado arriba. Es un argumento que explica las relaciones entre sus ideas. Hobbes no afirma que observa causas o sus operaciones.

Se dice a menudo que Hobbes era un materialista. Es cierto que su teoría se basa en la existencia de los cuerpos. ¿Qué hemos de entender por la palabra "cuerpo"? "Es una cuestión difícil, aunque la mayoría de los hombres piensan que pueden responderla fácilmente diciendo que es todo lo que podamos ver, sentir o de lo que podamos tener noticia por nuestros sentidos. Pero antes de saber qué es realmente un cuerpo, debemos imaginar entre lo que hay lo que no es un cuerpo." Esto último son todas nuestras fantasías. "Ciertamente, cuando el Sol parece a mis ojos no más grande que un plato, hay detrás de él, en algún lugar, algo más, supongo que un sol real, que crea tales fantasías obrando, de una u otra forma, sobre mis ojos y sobre otros órganos de mis sentidos para causar esa diversidad de fantasías." El cuerpo es, entonces, algo que existe independientemente de la sensación y que está, o puede estar, causalmente relacionado con los efectos de la sensación.[76]

[73] *De Corpore* (xxx. 15), *EW* I, 531.
[74] *Decameron Physiologicum* (ii), *EW* VII, 88.
[75] *De Corpore* (i. 7), *EW* I, 7 *ss.*
[76] *Decameron Physiologicum* (i), *EW* VII, 78-81.

Hobbes no intenta probar que hay cuerpos; su argumento es un intento de explicar qué quiere decir con cuerpo. Desde luego que la ausencia de argumentos sobre la existencia de los cuerpos y las causas puede deberse a una ausencia total de dudas acerca de su existencia, pero Hobbes podría responder a esta objeción diciendo que reconoce estar construyendo un sistema hipotético. Este sistema depende de definiciones cuya verdad ha sido constituida por aquel que las define (con tal de que sean lógicamente coherentes e imaginables). No tiene que demostrar las definiciones ni puede probarlas, pues si pudiera hacerlo, esto transformaría al sistema en uno necesario. Hobbes no anticipa el intento de Kant de formular un sistema de categorías necesario, y es imposible decir si le hubiera gustado hacerlo de haber pensado en él.

Hobbes excluyó la teología, es decir, la doctrina de Dios, de la filosofía, porque la filosofía se ocupa de las propiedades de los cuerpos y su generación, pero Dios es eterno y no generado; dado que Dios no puede ser dividido y compuesto y considerado en comparación con otros cuerpos, Dios queda fuera de la esfera de la filosofía. Hay que referirse a él como el Autor de la naturaleza, que constituye los principios que observamos en la naturaleza. Pero, aunque Hobbes creía o se inclinaba a creer en un Creador y sostenía que la existencia de Dios —como causa primera— podría inferirse, no pensaba que pudiera describirse ninguna de las características de Dios o de los mecanismos de la creación. Las cuestiones que se relacionan con este problema son precisamente de la clase de las que, afirmaba, no pueden responderse.

> Con relación al mundo, dado que es un agregado de muchas partes, las cosas que pueden investigarse son muy pocas, y las que podemos determinar, ninguna. De la totalidad del mundo, podemos investigar cuál es su magnitud, cuál su duración y cuántos hay, pero nada más. Pues en cuanto a lugar y tiempo, lo que es decir, magnitud y duración, existen sólo nuestras propias fantasías de un cuerpo así llamado simplemente, es decir, de un cuerpo tomado indefinidamente, como antes he mostrado... Todos los otros fantasmas lo son de cuerpos u objetos, en tanto se distinguen unos de otros; como color, el fantasma de los cuerpos coloreados; sonido, el de los cuerpos que mueven el sentido del oído, etcétera. Las cuestiones que conciernen a la magnitud del mundo son las de si es finito o infinito, lleno o no lleno; las que conciernen a su duración, las de si tuvo un principio o es eterno; y las que conciernen al número, las de si hay uno o muchos; aunque en lo concerniente al número, si el mundo fuera de magnitud infinita, no habría controversia en lo absoluto. También, si es que tuvo un principio, entonces por qué causa y de qué materia fue hecho y, además, de dónde tomaron su ser

esa causa y esa materia, serán nuevas preguntas, hasta que al final lleguemos a una o muchas causas eternas.

Cualquiera que espere que Hobbes dé argumentos acerca de si el mundo es finito o infinito, si, en caso de ser finito, hay más de uno, si es eterno o no y cuáles fueron sus causas, se decepcionará.

Y la determinación de todas estas cosas perteneció al que profesaba la doctrina universal de la filosofía, en cuya mano estaba poder saber todo lo que se podía indagar. Pero el conocimiento de lo que es infinito nunca estará al alcance de un investigador finito. Todo lo que sabemos de los hombres lo aprendemos de nuestros fantasmas, pero de lo infinito, sea magnitud o tiempo, no hay fantasma ninguno; de tal guisa, es imposible, tanto para un hombre como para cualquier otra criatura, tener ninguna concepción del infinito. Y aunque un hombre puede, partiendo de un efecto, proceder a su causa inmediata, y de ella a una causa más remota, y así ascender continuamente por el correcto raciocinio de causa a causa; con todo, no será capaz de proceder así eternamente; agotado, al fin desistirá, sin saber si le era posible o no llegar al final. De suponer que el mundo es finito o infinito, ningún absurdo se seguirá. Pues las mismas cosas que ahora aparecen, pueden aparecer, ya sea que al Creador le pluguiese que fuera finito o infinito. Si, por otra parte, aunque a partir de lo anterior nada puede moverse por sí mismo, es correcto inferir que hubo algún primer moviente eterno; sin embargo, no puede inferirse jamás, a pesar de que algunos solían hacer tal inferencia, que el moviente está eternamente inmóvil, sino eternamente en movimiento. Porque así como es cierto que ninguna cosa se mueve por sí misma, lo es también que nada se mueve si no es por la acción de lo que ya tiene movimiento.[77]

Por consiguiente, estas cuestiones han de ser determinadas por aquellos "legalmente autorizados a ordenar el culto de Dios". Hobbes mismo adoptará la doctrina a la que ha sido persuadido "por las Sagradas Escrituras y por la fama de los milagros que las confirman, así como por las costumbres de mi país y la reverencia que a las leyes se debe".[78]

Aunque podemos diferir de Hobbes sobre la posibilidad de determinar la edad y el tamaño del mundo, concordaríamos con él en no inferirlos de los atributos de Dios. Es más, en unas cuantas ocasiones, cuando analiza argumentos a partir de la naturaleza de Dios, se rehúsa a aceptarlos como decisivos. Por ejemplo, cuando el primer hablante, A, sostiene en el *Decameron Physiologicum* que es difícil creer que Dios no haya dejado unos pocos y

[77] *De Corpore* (xxvi. 1), *EW* I, 411-412.
[78] *Ibid.*, p. 414.

pequeños espacios vacíos al crear una obra tan vasta como el mundo; es sólo después de que ha afirmado su creencia de que se puede inferir alguna prueba de la existencia de Dios a partir de ello, que B contesta con el enunciado de que "no puede haber ningún lugar vacío donde Él está, ni lleno donde Él no está".[79] Y entonces pasan inmediatamente a experimentos más prosaicos.

Hobbes no defiende los misterios de la religión con la razón natural como punto de partida ni cree que las cuestiones que tienen que ver con el mundo natural puedan determinarse con argumentos extraídos de la religión.[80] De este modo, hay algunas cuestiones que quedan fuera del alcance de la filosofía (natural). Entre ellas se encuentran las cuestiones teológicas y algunas otras sobre el tamaño y la edad del mundo. Todo lo que podemos inferir de los argumentos de los atomistas sobre la imposibilidad de que los cuerpos empiecen a moverse sin el vacío —y el contraargumento de que el inicio del movimiento es igualmente imposible en un vacío— es "que el movimiento era coeterno, o bien tenía la misma duración que lo que se mueve".[81] Las "hipótesis [de Hobbes] para resolver los fenómenos de la naturaleza" no incluyen ninguna suposición sobre la existencia de Dios o sobre sus actividades —no lo menciona—, sino sólo suposiciones sobre la existencia y movimientos de los cuerpos. La primera hipótesis es que el mundo es el agregado de todos los cuerpos, la Tierra, las estrellas, los planetas, los diminutos átomos invisibles diseminados en el éter que llena todo el espacio; y la tercera suposición es que en el Sol y el resto de los planetas hay y siempre ha habido un movimiento circular simple.[82] Las cuestiones acerca del principio del mundo (si es que tuvo un principio) y la naturaleza de Dios quedan fuera del sistema de filosofía natural de Hobbes.

Algo similar debería decirse acerca de las hipótesis básicas del sistema: que los cuerpos existen; que el mundo opera por causas y efectos. El sistema de Hobbes se basa en estos supuestos, así que dentro del mismo no se les puede cuestionar. Hobbes cree ciertamente que el sistema es bueno y que su explicación es valiosa y probablemente verdadera. No puede probar, y en efecto no prueba, que las suposiciones son válidas en sí mismas. Sí intenta mostrar que son coherentes con sus otras suposiciones, que se pueden entender y que dan una explicación de los fenómenos.

[79] *EW* VII, 89.
[80] Véase *Six Lessons to the Professors of the Mathematics* (VI), *EW* VII, 348.
[81] *De Corpore* (xxvi. 3), *EW* I, 417.
[82] *Ibid.* (xxvi. 5), *EW* I, 426-427.

La filosofía natural, entonces, empieza con definiciones (cuerpo, causa, efecto, movimiento, espacio, lugar), procede, a partir de ellas, a enunciar los principios y axiomas generales del sistema y las consecuencias de estos axiomas y, entonces (mediante definiciones y axiomas adicionales, cuando son necesarios), considera las varias clases de movimiento y sus propiedades. Es esta la función del raciocinio;

> ...además de que debemos proveernos de tantos experimentos (llamados fenómenos) como podamos. Y suponiendo que algún movimiento es la causa de nuestro fenómeno, intentar, a través de las consecuencias evidentes, derivar de nuestra suposición la causa que buscamos, sin contradicción con ninguna otra verdad o experimento manifiesto.[83]

Así, la filosofía natural es razonamiento más experiencia —y (aparentemente) nada más.

[83] *Decameron Physiologicum* (ii), *EW* VII, 88.

III. NATURALEZA HUMANA

*If men had sprung up from the earth in a night, like mushrooms or excrescences, without all sense of honour, justice, conscience, or gratitude, he could not have vilified the human nature more than he doth.**

ARCHIBISHOP BRAMHALL, *The Catching of Leviathan* (*EW* IV, 288)

LAS PASIONES

QUE "EL HOMBRE es un animal racional", y que la naturaleza humana se compone de dos elementos —razón y pasión— ha sido la opinión de muchos escritores y filósofos; es también la opinión de Hobbes. En el sistema de Hobbes, este cliché se convierte en un reto filosófico. Su razón no es tanto una facultad como un acto. Más exactamente, lo que entendemos por "facultad" es el poder de hacer el acto; razonar es calcular las consecuencias de las palabras, esas "marcas sensibles" de nuestras concepciones. El hombre es un animal que calcula con la ayuda de signos arbitrarios. Se ha mostrado más arriba que el razonamiento y el habla no son actos naturales, como lo son el sentido, la imaginación y la memoria.

Por lo que yo recuerdo no existe otro acto de la mente humana connatural a ella y que no necesite otra cosa para su ejercicio sino haber nacido hombre y hacer uso de los cinco sentidos. Por el estudio y el trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de las que hablaré poco a poco y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de las palabras y del lenguaje. Porque aparte de las sensaciones y de los pensamientos y de la serie de pensamientos, la mente del hombre no conoce otro movimiento; si bien con la ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas.[1]

* Si los hombres hubieran surgido de la tierra en una noche, igual que los hongos o excrecencias, sin ningún sentido del honor, de la justicia, la conciencia o la gratitud, no habrían envilecido a la naturaleza humana más de lo que ya lo hicieron. [T.]

[1] *Leviathan* (3), p. 22.

El desarrollo de la razón es posible únicamente gracias a la invención del lenguaje "sin el cual no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad ni contrato ni paz ni más que lo existente entre leones, osos y lobos".[2] Dios mismo autorizó el lenguaje; Adán desarrolló el lenguaje en la medida que le iba siendo útil.

> Todo este lenguaje, ha ido produciéndose y fue incrementado por Adán y su posteridad, y quedó de nuevo perdido en la torre de Babel cuando, por la mano de Dios, todos los hombres fueron castigados por su rebelión con el olvido de su primitivo lenguaje. Y viéndose así forzados a dispersarse en distintas partes del mundo, necesariamente hubo de sobrevivir la diversidad de lenguas que ahora existe, derivándose por grados de aquélla, tal como lo exigía la necesidad (madre de todas las invenciones), y que con el transcurso del tiempo fue creciendo de modo cada vez más copioso.[3]

Ya que las dotes naturales del hombre no incluyen el lenguaje, tampoco incluyen el razonamiento en términos generales. (Aunque un hombre puede prescindir de las palabras en las cosas particulares, esto no puede conducir ni a la ciencia ni al absurdo.) Tan precario es el razonamiento que se puede hacer sin el lenguaje que los griegos usaron la misma palabra, *logos*, para referirse tanto al lenguaje como a la razón. "No es que pensaran que no hay lenguaje que prescinda de la razón, sino que no hay razonamiento sin lenguaje." El hombre es un animal muy parecido a los demás. En los animales, la vida es movimiento, y el movimiento vida. Lo que se llama "movimiento vital" empieza cuando el animal es procreado y continúa hasta que el animal muere. La respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la excreción, son todos movimientos que están incluidos en el movimiento vital. Los animales también tienen la capacidad de reproducir su propia especie, el poder de engendrar. Son capaces de otros movimientos, de moverse ellos mismos o partes de ellos mismos de un lugar a otro. Ya se ha mostrado que la sensación, el acto de concebir, la imaginación, la memoria, etcétera, son movimientos. Algunos movimientos, a diferencia de los movimientos vitales, sólo pueden ocurrir después de poner en juego la imaginación. El movimiento animal o voluntario aparece por vez primera en la mente: "Y como la *marcha*, la *conversación* y otros movimientos voluntarios dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde, de qué modo* y *qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo

[2] *Ibid.* (4), p. 24.
[3] *Ibid.*

interno de todo movimiento voluntario."[4] La imaginación misma es un movimiento, no tan sólo un movimiento incipiente. Los movimientos no necesitan ser visibles; los comienzos de la mayoría de los movimientos voluntarios son impulsos. Ser un animal, entonces, es ser un complejo de movimientos interactuantes: movimiento vital, sensación, pasión, imaginación, movimiento voluntario. Estos movimientos pueden relacionarse en varias formas; generalmente la imaginación precede al movimiento corporal, aunque en el sueño esta relación se invierte.[5]

Aunque la imaginación es el origen de los movimientos voluntarios, no es un motor que se mueve a sí mismo, ya que la imaginación es un efecto de la sensación y la sensación misma resulta del contacto de un organismo sensible con un movimiento externo a él. El movimiento externo, entonces, produce más de un efecto en un organismo. Produce, antes que nada, una reacción que llamamos sensación —la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto—. En segundo lugar, cuando la acción del objeto continúa hasta el corazón, hay un efecto sobre el movimiento vital. La actividad corporal se estimula o se obstaculiza. Un movimiento o impulso que ayuda o refuerza el movimiento vital provoca un apetito o deseo, un movimiento o impulso del organismo hacia el objeto. La "apariencia" de este movimiento, la sensación interna del organismo, se llama "deleite" o "placer". Cuando el movimiento vital es impedido se crea una apariencia de displacer y un movimiento o impulso de alejamiento del objeto —la aversión—.[6] Hobbes parece asimilar todos los apetitos-placeres y todas las aversiones-malestares a las reacciones corporales más fuertes que el hombre tiene en situaciones extremas: el pulso débil, la agudeza de percepción, la facilidad de acción que el hombre siente en momentos de excitación; el bloqueo de la circulación de la sangre; la opresión en el pecho que los hombres sienten ante una fuerte impresión.

La reacción del organismo hacia estímulos externos incluye una sensación, un efecto sobre los movimientos involuntarios internos del organismo, el comienzo del movimiento voluntario —un deseo o aversión y, unido a este deseo o aversión, un sentimiento o sensación de placer o dolor—. "Por tanto, el placer (o *deleite*) es la apariencia o sensación de lo bueno, y la *molestia* o *displacer*, la

[4] *Ibid.* (6), p. 39.

[5] Véase *Elements of Law* (I. iii. 3), pp. 8-9; *Leviathan* (2), pp. 15-16. Para un interesante análisis del concepto de impulso en Hobbes y su influencia en Leibniz, véase Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 120-135.

[6] *Elements of Law* (i. vii. 1-2), pp. 28-29; *Leviathan* (6), pp. 41-42; *De Homine* (xi. 1), *LW* II, 94-95; *De Corpore* (xxv. 12), *EW* I, 406-408. Véase Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 107-115.

apariencia o sensación de lo malo. De aquí que todo apetito, deseo y amor se acompañe de un deleite más o menos intenso; y todo odio y aversión, de agravio y displacer en mayor o menor grado."[7]

El objeto del deseo de un hombre es lo que Hobbes llama el bien; al objeto de su odio o aversión lo llama mal. Si ese hombre no odia ni ama alguna cosa es que la desdeña estimándola vil o indigna de consideración. Pero esto no significa que haya tres clases de objetos naturales: cosas buenas, que atraen a los hombres, cosas malas que repelen al hombre, y cosas neutrales, que ni lo atraen ni lo repelen. No sólo cambia continuamente la constitución del cuerpo de un hombre en forma tal que es casi imposible que tenga siempre los mismos deseos y aversiones, sino que también difiere de unos a otros lo que los hombres consideran deseoso y repulsivo. "Estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con las personas que las utilizan. No son siempre y absolutamente tales, ni regla común alguna de lo bueno y lo malo puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos..."[8] Las cosas pueden ser buenas o malas de tres maneras: 1) Pueden prometer lo bueno o lo malo, es decir, aparecer *pulchrum* (bellas, atractivas, hermosas, galantes, graciosas, honorables) o *turpe* (inmundas, deformes, viles, feas, etcétera). 2) Pueden ser buenas o malas en cuanto a sus efectos (placenteras o desagradables). 3) Pueden ser buenas o malas en cuanto medios (útiles o provechosas; inútiles o inaprovechables).

Una vez más, hay tres clases de posibles respuestas hacia los objetos: atracción, repulsión e inmovilidad; bueno, malo y desdeñable son, respectivamente, las denominaciones que los hombres dan a las cosas cuando producen estos resultados.[9]

Hay algunos deseos inherentes a los hombres. Éstos pueden llamarse apetitos o aversiones hacia algo que sienten en sus propios cuerpos. Principalmente, están aquellos que comparten con los animales: apetito de alimento, de excreción, etcétera. Pero todo apetito de una cosa particular se adquiere por la experiencia, no es

[7] *Leviathan* (6), p. 42.

[8] *Ibid.*, p. 41. Cf. *De Homine* (xi. 4), *LW* II, 96-97: "[*I*]*taque* simpliciter bonum *dici non potest*; *cum quicquid. bonum est, bonum sit aliquibus vel alicui. Bona erant ab initio omnia quae creavit Deus. Quare? Quia ipsi opera sua omnia placuere*" Véase también *Elements of Law* (I, vii. 3), p. 29: "Por su parte, cada hombre llama *bien* a lo que le proporciona placer y gozo y *mal* a lo que le disgusta"; así pues, en la medida en que difieren los hombres en su constitución, difieren en sus distinciones particulares de lo bueno y lo malo. Nada hay que sea simplemente bueno. "Aun la bondad que le atribuimos a Dios Todopoderoso es lo que nosotros mismos consideramos su bondad."

[9] *Leviathan* (6), pp. 40-41.

un apetito natural. Un hombre no tiene conocimiento instintivo de los objetos que lo capacite para distinguir lo placentero de lo desagradable, lo útil de lo inútil, lo hermoso de lo horrible, con base en su primer contacto con ellos; lo que los hombres sienten por las cosas particulares "procede de la experiencia y la comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres".[10] Esto es igualmente válido para las aversiones; tenemos aversiones hacia las cosas que nos hieren, aunque también sentimos aversión hacia las cosas cuyos efectos desconocemos.[11] Si el amor y el odio, el deleite y el displacer, el apetito y la aversión no fueran susceptibles de gradación, entonces no cabría más que una inmediata respuesta instintiva en términos de "sí" o "no". No podría haber cosa semejante a la elección del menor de los males o el mayor de los bienes. Todos los placeres y todos los bienes serían igualmente deseables; todas las penas y todos los males serían igualmente indeseables. Más aún, la curiosidad no sería posible, lo no experimentado no podría causar deseo jamás (a menos que se acepte una teoría de los apetitos instintivos de cosas particulares), sino que siempre provocaría rechazo. Éste no es el caso. Evidentemente, será más fuerte una aversión hacia una cosa que sabemos que es mala gracias a la experiencia, que hacia una cosa de la que desconocemos sus efectos. (Mientras más grande es la certidumbre de que el efecto es dañino o mientras más dañino es el efecto, más fuerte será la aversión.) De hecho, el único deseo que podemos tener de algo sin haberlo experimentado es "probar y tratar".

Los placeres y los dolores son de dos clases. La primera proviene "de la sensación de un objeto presente". Los placeres y los dolores de la sensación se producen por las funciones internas del cuerpo y también por intermedio de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La segunda clase de dolores y penas surge de la expectativa de buenas o malas consecuencias. Estos "*placeres de la mente* de aquel que deduce tales consecuencias" se llaman alegría; y los dolores correspondientes se llaman pesar.[12]

Las pasiones son emociones en el sentido literal de que son movimientos que resultan de otros movimientos. Las pasiones básicas son el apetito (amor, alegría) y la aversión (odio, pesar). En primer lugar, estas pasiones se estiman según la opinión que tienen los hombres de la probabilidad de llevar a cabo lo que desean. Por

[10] *Ibid.*, p. 40.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 42. De acuerdo con los *Elements of Law* (I. vii. 4), p. 29, los placeres y dolores de la concepción sensorial inmediata son más fuertes que los de la imaginación o de la mente porque la sensación es más fuerte que la imaginación.

consiguiente, si desean y piensan que su deseo será satisfecho, entonces albergan esperanzas; si piensan que sus deseos no serán satisfechos, entonces se desesperan. "*Aversión*, con la idea de sufrir un *daño* del objeto, TEMOR. La misma cosa, con la esperanza de evitar el daño mediante la resistencia, VALOR." [13] En segundo lugar, las pasiones han recibido distintos nombres debido a que los objetos amados u odiados son diferentes. El deseo del bien para otro es benevolencia, buena voluntad o caridad; el de riquezas, codicia; el de cargos y honores, ambición. El deseo de conocer se llama curiosidad. El catálogo de las pasiones de Hobbes es largo, pero no tanto como un catálogo moderno que incluyera todas las filias y las fobias: anglofobia, germanofilia, claustrofobia, acrofobia, etcétera. En tercer lugar, las pasiones se consideran en combinación, y finalmente en secuencia. El rechazo de ayudas u obstáculos insignificantes se llama magnanimidad, y si ésta se exhibe en una situación peligrosa, valor; la magnanimidad exhibida en el uso de la riqueza es liberalidad. La glorificación es la alegría que surge de la contemplación de la propia fuerza del hombre; si ésta se basa en la experiencia del éxito pasado es lo mismo que la *confianza* (la esperanza constante), pero si es pura fantasía —basada en la suposición, en las ensoñaciones románticas o en la adulación— se llama vanagloria; *vana* porque no conduce a la acción.[14]

> El *entusiasmo repentino* es la pasión que mueve a aquellos *gestos* que constituyen la risa; es causada, o bien por algún acto repentino que a nosotros mismos nos agrada, o por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo. Ocurre esto a la mayor parte de aquellos que tienen conciencia de lo exiguo de su propia capacidad, y para favorecerse observan las imperfecciones de los demás.[15]

La alegría de la risa no consiste en el ingenio o en la mofa, sino en la comparación entre las torpezas, debilidades o absurdos de otro (o incluso de nuestras propias torpezas pasadas) y nuestras aptitudes presentes. El desaliento repentino —la conciencia de la falta de fuerza— provoca el llanto,

> y por eso los niños lloran continuamente; como creen que se les debe dar todas las cosas que desean, necesariamente todo rechazo debe ser un duro golpe para sus expectativas, y esto les recuerda su extrema debilidad para poder llegar a ser dueños de todo lo

[13] *Leviathan* (6), p. 43.
[14] *Ibid.*, pp. 42-44. Cf. *Elements of Law* (I. ix. 1), pp. 36-38.
[15] *Leviathan* (6), p 45. *Elements of Law* (I. ix. 13), pp. 41-42.

> que quieran. Por la misma razón las mujeres tienden más al llanto que el hombre, y no solamente porque estén acostumbradas a hacer prevalecer su voluntad, sino porque su poder está limitado por el poder y el amor de aquellos que las protegen.[16]

Los hombres lloran cuando no pueden perpetrar su venganza sobre otros debido al arrepentimiento y la reconciliación o cuando se dan cuenta de su impotencia para ayudar a las personas por las cuales se apiadan. Las pasiones que producen la risa y el llanto —entusiasmo repentino y desaliento repentino— son similares. Ambas proceden de una evaluación de poder. Aquellos que tienen poco poder, pocas habilidades, son más propensos a la risa (especialmente con respecto a fruslerías) cuando encuentran a alguien con quien pueden compararse favorablemente, pero cuando se les recuerdan sus debilidades reales tienden al llanto. "Empero, en todos los casos, risa y llanto son movimientos repentinos; la costumbre los elimina, porque ningún hombre ríe de bromas pretéritas ni llora por calamidades lejanas."[17]

La vida es movimiento; estar vivo es tener un deseo tras otro; en la medida en que "el apetito presupone un fin más lejano, no puede haber satisfacción sino hasta el logro de éste".[18] La dicha o felicidad no es una palabra que describa una condición que pueda adquirirse o un trofeo que pueda ganarse y conservarse.

> El *éxito continuo* en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman *felicidad*; me refiero a la felicidad en esta vida. En efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento y no puede darse sin deseo y sin temor, así como no puede existir sin sensaciones. ¿Qué género de felicidad guarda Dios para aquellos que con devoción le honran?, nadie puede saberlo antes de gozarlo: son cosas que resultan, ahora, tan incomprensibles como ininteligible parece la frase *visión beatífica* de los escolásticos.[19]

Presumiblemente, el único deseo que uno podría tener para con el otro mundo sería el de probarlo. De ese mundo no tenemos ninguna experiencia; la "vida" prometida en dicho mundo es tan diferente de la vida en éste, que no podemos siquiera concebirla.

La vida es movimiento, movimiento de un punto a otro, de un

[16] *Elements of Law* (I. ix. 14), pp. 42-43. Cf. *Leviathan* (6), p. 45.
[17] *Leviathan* (6), p. 45.
[18] *Elements of Law* (I. vii. 7), p. 30. Cf. *De Homine* (xi. 12), *LW* II, 100.
[19] *Leviathan* (6), p. 48. Cf. *De Homine* (xi. 15), *LW* II, 103.

deseo a otro, de una satisfacción a otra. La felicidad consiste en continuar ese movimiento exitosamente, sin ningún impedimento. Dado que la felicidad es un proceso —la sucesiva satisfacción de los deseos— siempre existe un elemento comparativo en ella. Un hombre es más feliz cuando triunfa que antes de hacerlo. Cuando un hombre compara sus propias actividades y satisfacciones con las de otros hombres, su estimación de su propia felicidad (y por tanto su felicidad misma) depende de la relación entre su triunfo y el de los otros. La vida puede compararse con una carrera.

> La comparación de la vida del hombre con una carrera, si bien no se sostiene en todos los puntos, sí nos es útil para nuestro propósito, en cuanto podemos de tal modo ver y recordar casi todas las pasiones antes mencionadas. Sin embargo, debemos suponer que esta carrera no tiene otro propósito ni otra recompensa que ser el mejor; y en ella:
>
> El esfuerzo es apetito.
> La negligencia, sensualidad.
> Considerarlos rebasados es la gloria.
> Considerarlos adelante, humillación.
> Perder terreno por ver hacia atrás, vanagloria.
> Verse frenado, odio.
> Volver atrás, arrepentimiento.
> Tener aliento, esperanza.
> Fatigarse, desesperación.
> El empeño en rebasar al siguiente, emulación.
> Suplantar o derribar, envidia.
> Resolverse a abrirse paso ante un obstáculo previsto, valentía.
> Atravesar un obstáculo imprevisto, ira.
> Salir adelante con facilidad, magnanimidad.
> Perder terreno frente a obstáculos insignificantes, pusilanimidad.
> Caer repentinamente es disposición a llorar.
> Ver que otro cae, disposición a reír.
> Ver a alguien ser sobrepasado es piedad.
> Ver que otro salta escollos y nosotros no, es indignación.
> Seguir a otro de cerca es amar.
> Apoyarlo para que continúe es caridad.
> Lastimarse por apresuramiento es vergüenza.
> Verse superado continuamente es miseria.
> Estar siempre adelante de los demás es felicidad.
> Y abandonar el camino es morir.[20]

¿Es la carrera misma, la vida, agradable? ¿Son placenteras todas las actividades? Hobbes no dice si la acción es en sí misma agra-

[20] *Elements of Law* (I. ix. 21), pp. 47-48.

dable o desagradable. Porque en toda satisfacción debe gastarse energía. Debe considerarse este gasto de energía como un placer en sí mismo. El movimiento tiene lugar en un mundo donde hay otros movimientos y resistencias. Luego, entonces, la acción parece tener un aspecto desagradable; es un esfuerzo, una lucha en un medio ambiente recalcitrante. Hobbes no parece pensar que la actividad sea placentera en sí misma. ¿No debería haberse preguntado si alguna actividad "vale la pena"? La lucha no parece hacer más dulce la victoria, pues la magnanimidad es obtener con facilidad lo que se desea.

La voluntad

Las pasiones de los hombres son los movimientos que los impulsan: apetito, aversión, amor, odio, alegría y pesar. La pasión está relacionada con la sensación o la imaginación; la concepción de algo bueno o malo es siempre el comienzo del impulso. Y al igual que la imaginación, la pasión debe considerarse en proceso. El hombre, en su condición natural, no está en un estado de reposo, sino en estado de movimiento. Tal y como hay una sucesión de concepciones e imaginaciones sensoriales en el hombre, hay una sucesión de pasiones.

> Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN.[21]

La deliberación puede referirse únicamente a las acciones que se consideran posibles. Las acciones pretéritas, las acciones desconocidas o las que se cree que son imposibles, no pueden ser materia de deliberación. La capacidad potencial es, pues, la presuposición necesaria de la deliberación. Si creo que puedo volar, puedo deliberar si volaré. Pero si sé que no tengo la capacidad de volar, entonces no puedo deliberar si volaré o no. La deliberación será posible en la medida en que la acción sea posible. Solamente las

[21] *Leviathan* (6), p. 46; *Elements of Law* (I. xii. 1), p. 61.

acciones futuras pueden ser materia de deliberación, y éstas sólo en la medida en que haya una esperanza de llevar a cabo el acto o una posibilidad de no hacerlo.

El proceso de deliberación no requiere de la posesión de la razón (en el sentido de Hobbes de calcular las consecuencias de los nombres generales), del lenguaje o de la ciencia. La deliberación es una sucesión de apetitos y aversiones que involucra el hecho de imaginar buenas o malas consecuencias (y la evaluación de la probabilidad de su ocurrencia). Puesto que este es el caso, cualquier cosa que tenga sentido, imaginación y memoria (y por lo tanto prudencia) y se dirija a los apetitos y las aversiones es capaz de deliberar. Evidentemente, entonces, la deliberación no distingue al hombre de otros animales.

El último momento de la deliberación, el apetito o la aversión que precede inmediatamente a la ejecución u omisión de una acción, es lo que se llama *voluntad*; "el acto (que no la facultad) de *querer*". Así, las bestias que deliberan tienen voluntad. Hobbes niega que la voluntad sea un apetito racional en cualquier sentido distinto que el de ser el apetito último, un apetito después de una deliberación. Porque si la voluntad fuera racional, no podría haber actos voluntarios irracionales y, como todos sabemos, los hombres hacen voluntariamente las cosas más tontas. En cualquier momento intermedio de la deliberación, el apetito de ese momento es una "inclinación" o, si se interrumpe la deliberación, una intención o propósito.[22]

Tan es equivalente la voluntad al apetito, que toda acción, sea que la produzca la incontinencia, la codicia, la ambición o cualquier otro apetito o cualquier aversión o el temor de las consecuencias de no llevar a cabo la acción, es voluntaria. El hombre que arroja sus bienes al mar para salvarse a sí mismo actúa voluntariamente, "ya que en ello no hay nada involuntario, sino la dificultad de la elección, que no es su acción, sino la acción de los vientos; lo que él mismo hace no contraviene su voluntad más de lo que el apartarse del peligro contraviene la voluntad de aquel que no ve otra forma de salvarse".[23] Hay "acciones" involuntarias, por ejemplo, cuando un hombre es empujado y cae encima de otro y lo hiere. Incluso hay acciones que Hobbes llama mixtas. El

[22] *Leviathan* (6), pp. 46-47; *Elements of Law* (I. xii. 2, 9), pp. 61-62, 63. Cf. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (animadversión a la réplica xvii), *EW* V, 234: "Y consideré que hablar de un acto voluntario racional, a menos que se aluda a aquel que se produce luego de una deliberación, sea que el que deliberó haya razonado correctamente o no, no tiene ningún significado."

[23] *Elements of Law* (I. xii. 3), p. 62. Cf. *Leviathan* (6, 21), pp. 47, 161-162.

ejemplo que da es el de un hombre que va a presidio. Él no desea ir a la cárcel —esto es involuntario—, pero, en vez de ser arrastrado, camina —y esto es voluntario.

Dado que la voluntad es apetito, las causas del apetito y la aversión son también las causas de la voluntad. "El apetito, el miedo, la esperanza y las demás pasiones no se llaman voluntarias, ya que no proceden de la voluntad, sino que son la voluntad misma; y la voluntad no es voluntaria. Un hombre no puede decir que tiene la voluntad de tener voluntad, que tiene la voluntad de tener la voluntad de tener voluntad, y así repetir al infinito la palabra voluntad, lo que es absurdo y sin significado."[24] Las pasiones son movimientos que resultan de otros movimientos. La voluntad no es un motor con movimiento propio. Aunque un hombre puede ser libre de hacer lo que quiera —como lo es cuando tiene la capacidad de hacer lo que quiere—, nadie es libre de tener la voluntad de hacer lo que desee, es decir, nadie tiene una voluntad libre, porque esto es absurdo. Tener una voluntad libre de causación sería estar inmovilizado por el deseo —en pocas palabras, estar muerto.

La descripción de Hobbes del movimiento voluntario de los animales es similar a, y está relacionada con, su filosofía natural. Las reglas básicas "nada se mueve por sí mismo", "todo efecto tiene una causa, y ambos, la causa y el efecto, son movimientos" y "únicamente el movimiento puede ser la causa del movimiento", se aplican en ambas áreas. En la filosofía natural, los conceptos de movimiento, causa y efecto, etcétera, se encaminan a explicar las causas de los efectos que llamamos fenómenos físicos. La filosofía natural explicaba cómo los efectos en un cuerpo, llamados sensación, se producen por la reacción al movimiento que se origina en otros cuerpos. Al examinar las pasiones, hemos descubierto que las apariencias de la sensación no son los únicos efectos producidos por la reacción del organismo sensible. Además de sentir, el cuerpo animado también es atraído o repelido, en mayor o menor grado, por los cuerpos externos que causan estos movimientos. Esta atracción o repulsión es en sí misma un movimiento, inicialmente el movimiento más pequeño posible, es decir, un impulso, y es movimiento resultante de los efectos producidos por los movimientos en la sensación sobre el movimiento vital interno del animal. Esta ayuda u obstrucción al movimiento vital se siente como placer o dolor, y el siguiente impulso es deseo o aversión. El proceso se complica en la medida en que opere el principio de inercia. Donde la imaginación y la memoria intervienen, la imagi-

[24] *Elements of Law* (I. xii 5), pp. 62-63. Cf. *Leviathan* (21), p. 162; *Of Liberty and Necessity* (Ep. Ded.), *EW* IV, 240.

nación * de las consecuencias de una cosa o una acción puede producir una serie de impulsos que tienen como resultado la alteración de deseos y aversiones, esperanzas y temores. El momento final de este proceso de deliberación es la voluntad. Así, la sensación se relaciona causalmente con todos los deseos y aversiones —tanto aquellos que son inmediatos como aquellos que son el resultado de la imaginación—. El deseo y la aversión están, alternativamente, relacionados causalmente con la voluntad.

Sin embargo, la relación del deseo y la aversión con la voluntad no es simple y directa, sino más bien complicada y compuesta. Esto es parcialmente cierto, tanto para los animales como para el hombre, al menos en la medida en que recuerden las consecuencias pasadas de sus acciones e imaginen que serán las mismas en lo futuro, es decir, en la medida en que tengan prudencia. La imaginación de las consecuencias de la acción deliberada crea apetitos y aversiones, según las consecuencias parezcan ser buenas o malas. (Por supuesto, es imposible que uno prevea todas las consecuencias.) En la medida en que parezcan predominar los resultados buenos o los malos, se dice que la cadena completa de consecuencias es aparentemente buena o aparentemente mala.[25]

Así pues, este proceso involucra dos elementos. El primero es la previsión de los resultados. El segundo elemento está constituido por los apetitos y aversiones invocados por la imaginación. La previsión consiste en una serie de presunciones acerca del hecho: "*será* o *no será*, o bien *ha sido* o *no ha sido*". Este proceso recibe el nombre de duda y es paralelo a la deliberación. "La alternancia de apetitos, propia de la deliberación sobre lo bueno y lo malo, es, a la vez, alternancia de opiniones en la investigación de la verdad de lo *pasado* y lo *futuro*." [26] Puesto que es una secuencia de apetitos de consecuencias, la deliberación involucra la formación de opiniones sobre la probabilidad de hechos pasados y futuros, y la opinión final en este proceso se llama *juicio*.

* El término *imagination* alude en inglés a la facultad de imaginar, a cada ejercicio particular de esta facultad y a su contenido mismo. Tres significados, pues, que no corresponden a una sola voz en español y de los cuales, por añadidura, los dos últimos carecen de una palabra única que los nombre. Así, por ejemplo, *imaginations*, en su tercera acepción, requeriría para su versión al español de una traducción aproximadamente tan complicada como "los contenidos de (los, sus, etcétera) actos de imaginar", locución que al efecto suena mucho menos natural todavía que la simple "imaginaciones". He optado, en consecuencia, por no inventar neologismos ni distinguir con sendas locuciones las tres acepciones del término, confiando además en que de tal distinción se encargará el propio contexto. [T.]

[25] *Leviathan* (6), p. 48; *Elements of Law* (I. vii. 8), p. 30.

[26] *Leviathan* (7), p. 49.

LAS DIFERENCIAS ENTRE LOS HOMBRES Y LOS ANIMALES

Lo que se ha dicho en las secciones precedentes se aplica tanto a los animales como a los hombres. El propósito de señalar este punto no es probar que los hombres son iguales a otros animales ni que son completamente diferentes de ellos ni que los hombres son mitad bestias y mitad ángeles.

Los mecanismos del sentido, la imaginación, la memoria, la pasión, la deliberación, se aplican a los hombres y a los animales. Las diferencias entre los hombres y otros animales son menores, a menos que se considere al lenguaje. El efecto de la adición de las palabras, de las marcas sensibles, a las capacidades naturales del hombres es inmenso. Se puede perfeccionar la prudencia gracias a que las palabras sirven de ayuda a la memoria. El lenguaje permite la comunicación de las opiniones, de los juicios, los deseos, las aversiones y las preferencias. Con el lenguaje se hace posible la ciencia.

La escritura y la imprenta aumentan aún más la complejidad. Hacen posibles los registros de los hechos y toda clase de historias. Se pueden producir libros de ciencia. Se harán muchos libros de opinión, mucho se escribirá, con palabras que trasluzcan a menudo las opiniones de sus autores, para influir en las deliberaciones de los hombres. En esta situación, los hombres conducen sus deliberaciones con la oportunidad de utilizar las conclusiones de otros hombres, sean producto de la ciencia o de la prudencia, lo mismo que sus propias conclusiones. Los animales no hablan ni participan del elemento convencional del lenguaje. Los actos y sonidos de los hombres que afectan a los animales domésticos son para ellos signos naturales más que signos artificiales, como lo son para los otros hombres. En sus cálculos, los hombres pueden tomar en cuenta o empezar con las indicaciones que poseen de las opiniones, pasiones, juicios, preferencias o recomendaciones de los demás hombres.

Cuando un hombre se fía, para sus cálculos, de la opinión de otro, *tiene fe* o *confía* o *cree* en él, es decir, 1) no duda de su habilidad para llegar a la verdad ni de su honestidad para expresarla; 2) cree lo que le dice. Estas dos cosas son lógicamente distintas. Es posible creer que es verdad algo que dice Paul aunque no tengamos ninguna confianza en él. Sin embargo,

> cuando creemos en la veracidad de lo que alguien afirma con base en argumentos tomados, no de la cosa misma o de los principios de la razón natural, sino de la autoridad y la buena opinión que tenemos de quien lo ha dicho, entonces quien lo dice o aquella persona

> en quien creemos o confiamos y cuya palabra admitimos es el objeto de nuestra fe.[27]

La confianza en la pura opinión no demostrada de otros hombres para realizar nuestros cálculos y deliberaciones es una gran fuente de errores y absurdos.[28]

No sólo las recomendaciones de los consejeros, las opiniones de los eruditos y las convicciones de los dogmáticos afectan la deliberación. Los hombres están sujetos a la influencia de las declaraciones diseñadas para influir sobre sus pasiones. Se puede usar el encomio o la invectiva para influir en la opinión sobre la bondad o maldad de alguna cosa. La súplica, la promesa, la amenaza, la orden se encaminan, todas, a provocar alguna acción de la persona que las escucha.[29]

A pesar de que el lenguaje, y por tanto la razón (porque el lenguaje hace posible el razonamiento —el pensamiento en términos generales—), establece la distinción entre el hombre y la bestia, la diferencia entre el hombre y otros animales no se debe totalmente a la razón. Hay una pasión que posee el hombre y que las bestias no poseen en absoluto o que, cuando más, poseen en un grado muy pequeño. Es la curiosidad, el deseo de saber por qué y cómo. Es este "un anhelo de la mente que, por la perseverancia en el deleite que produce la continua e infatigable generación de conocimiento, supera la efímera vehemencia de cualquier placer carnal".[30] Cuando un animal ve algo nuevo, su interés radica sólo en saber si le puede ser útil o perjudicial; el hombre, en cambio, intenta descubrir las causas y la utilidad posible de todas las cosas.[31] Los animales viven en un mundo de deseos y satisfacciones inmediatos; a diferencia de los hombres, su curiosidad se extiende únicamente hasta las consecuencias inmediatas.

La peculiar combinación en el hombre de 1) deseos animales ordinarios, 2) mayor imaginación y memoria que la de los animales (aparte de las ventajas que le da el lenguaje) y 3) curiosidad en torno a causas y efectos, da lugar a la transformación de la moderada prudencia natural, que también poseen los animales (por ejemplo, la asociación de una mano levantada con un dolor o de un sonido con alimento o con la hora de la comida), en la ansiedad particularmente humana de satisfacciones futuras que implica la búsqueda de medios que conduzcan a estas satisfacciones y de

[27] *Ibid.*, p. 51.
[28] *Ibid.* (5), p. 35.
[29] *Elements of Law* (I. xiii. 5-7), pp. 67-68. Cf. *Leviathan* (6), pp. 47-48.
[30] *Leviathan* (6), p. 44.
[31] *Elements of Law* (I. ix. 18), pp. 45-46.

medios para asegurar estos medios, es decir, "un deseo de poder, perpetuo y sin descanso, que cesa solamente con la muerte".[32]

Los hombres son más iguales, más parecidos entre sí de lo que a veces suponemos.[33] ¿Les exige la teoría de Hobbes ser exactamente iguales? Se ha sostenido que sí. El nominalismo requiere que las cosas que llevan el mismo nombre sean similares.[34] Y parece que debemos considerar el parecido superficial como la clase de similitud en cuestión. Los conjuntos de productos "de marca", por ejemplo, Daimlers, Cadillacs, chocolates Hershey, impresos realizados con la misma placa, son idealmente cosas nominalistas —estampados con el mismo patrón—, mientras que "mamífero", "arma" y "juego" son más difíciles de tratar en una línea nominalista. Los hombres, entonces, han de considerarse como máquinas de diseño similar cuya única diferencia es su velocidad de operación. Hobbes, se concluye, no puede admitir que los hombres puedan tener diferentes motivaciones.

Este análisis es útil; da un fundamento filosófico para el uso que hace Hobbes de la introspección. Si los hombres son iguales, entonces la comprensión del mecanismo interno de un hombre es el conocimiento de la psicología humana. Sin embargo, el argumento requiere que los hombres sean mucho más parecidos de lo que Hobbes supuso o quiso suponer que eran.

No se necesita imponer nombres sólo en los casos de parecido evidente, si esto se refiere a las similitudes observables más obvias. La similitud de los efectos que registran nuestros sentidos —color, figura, sonido, gusto, olor, etcétera— no es la única importante. "En esta sucesión de los pensamientos humanos no hay nada que observar en las cosas sobre las que se piensa si no es aquello en lo que una se *asemeja* o se *diferencia* de otra, o *para qué sirven* o *cómo sirven a determinado propósito*."[35] Sería sorprendente que Hobbes pudiera omitir las categorías de causas y efectos en las fuentes de los nombres, puesto que no las omitiría entonces en los pensamientos de los hombres. La semejanza de las "armas" no consiste en que se parezcan entre sí, sino en el uso que les dan los hombres; su "parecido evidente" radica en su función, en los propósitos para los que se las utiliza. La fantasía, la habilidad del hombre para construir comparaciones insólitas,[36]

[32] *Leviathan* (11), p. 75.
[33] *Ibid.* (13), p. 94; *Elements of Law* (I. xiv. 2), p. 70.
[34] Véase Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", pp. 142-143; *Hobbes's System of Ideas*, pp. 104-107, 147-150.
[35] *Leviathan* (8), p. 53.
[36] *Ibid., Elements of Law* (I. x. 4), p. 50.

nos permite llamar "arma" a un cuchillo, un revólver o un aeroplano. Los hombres, al descubrir semejanzas más ocultas, pueden decir que el dinero (o una idea o la paz) es un arma.

Así pues, los mamíferos presentan semejanzas en su estructura psicológica, en las formas en que se comportan, en la manera de reproducirse y desarrollarse que permiten clasificarlos bajo el mismo nombre, a despecho de sus obvias diferencias. Una clasificación indica que los hombres consideran que las cosas son semejantes en algún respecto —pero no que no haya otras formas de clasificar el mismo conjunto de cosas—.[37] No necesitamos buscar alguna propiedad (o esencia) para justificar una clasificación. ¿No podría Hobbes sostener que las semejanzas que descubrió el análisis biofísico entre las moléculas proteínicas apoyaban la aplicación del mismo nombre a cosas aparentemente diferentes? Más aún, puede haber puntos de vista desde los cuales el ajedrez se parezca más al futbol que a las matemáticas.

Los hombres se ven afectados por los objetos. Las afecciones posibles son deseo, desprecio y aversión. Los deseos y las aversiones involucran grados de impulso. Los objetos deseados son "buenos"; los que se evitan, "malos". La pasión, el deseo, la aversión, la alegría, la pena, la esperanza, el temor son todos nombres que se aplican a la descripción de actividades humanas. Todos estos nombres son bastante generales y, por tanto, se refieren a muchos actos específicos y diferentes. La consecuencia no es, como dice Watkins, que Hobbes supone que los hombres no pueden tener diferentes motivaciones, sino, por el contrario, que Hobbes supone que todos los hombres están motivados —es decir, que no hay hombre alguno que no esté motivado—. Ya que no tener ningún deseo sería no estar motivado, y esto sería estar muerto. El proceso de motivación en los hombres es semejante, sus pasiones son semejantes, pero los objetos de sus pasiones son diferentes. La introspección nos dice qué es probable que estén pensando los hombres y, lo que es más importante, cómo es que los hombres desean, razonan, piensan, creen, anhelan y temen (es decir, qué significa hacer estas cosas). El decir, *"Nosce teipsum"* ("Conócete a ti mismo")

> nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme,* etcétera, y por qué razones, podrá leer

[37] El argumento de Watkins parece requerir que se aplique a cada cosa un nombre único o, cuando más, un conjunto restringido de nombres.

y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza,* etcétera, no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas,* etcétera. Respecto de éstas, la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento, que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos como están por el disimulo, la falacia, la ficción y las doctrinas erróneas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones.[38]

La diversificación de los fines humanos

Los hombres son fundamentalmente semejantes en su maquinaria psicológica. Aunque las diferencias en tamaño, fuerza física y operación de los órganos sensoriales no son imposibles y de hecho existen, ellas solas no dan cuenta de la amplia variedad de intereses, habilidades y capacidades de los hombres. Los hombres encuentran mucho más fácil llegar a un acuerdo sobre semejanzas o diferencias en formas, colores, sonidos, etcétera, que sobre si algo es bueno o malo. La causa subyacente de las importantes diferencias entre los hombres radica en diferencias en las pasiones. Las pasiones se diferencian en parte por las distintas constituciones físicas y en parte por diferencias de educación. Como hemos visto, más que innatos los apetitos por las cosas particulares son adquiridos, hechos históricos no deducibles sólo de leyes científicas.

Los hombres no sólo persiguen continuamente la satisfacción de un deseo después de otro, sino que persiguen también un objeto como un medio para el siguiente. La prudencia —la previsión de deseos y temores futuros— convierte al deseo en una búsqueda de medios presentes para satisfacciones futuras. Así, "el objeto de los deseos humanos no se agota en el disfrute una sola vez y por un instante, sino que apunta al aseguramiento permanente de la satisfacción de deseos futuros". De esta guisa, la felicidad se convierte en la adquisición de poder a más de la satisfacción del deseo.

De este modo, señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado o que

[38] *Leviathan* (Introducción), p. 9.

> no llega a satisfacerse con un poder moderado, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar presente sino adquiriendo otros nuevos.[39]

La satisfacción presente es el efecto del poder pasado; la satisfacción futura es el efecto del poder presente y futuro, y para salvaguardar el poder presente, debe adquirirse más poder.[40]

Decir que los hombres desean poder no es decir que todos desean lo mismo, ya que poder, igual que deseo, es un término genérico. ¿Qué es poder? Es todo lo que pueda utilizarse como medio para conseguir un fin. Incluye todo lo que depende inmediatamente de las dotes originales de un hombre, lo que de ellas pueda desarrollarse y todas las cosas externas que puedan adquirirse o utilizarse. El poder incluye todo lo que se use como medio para un fin más lejano —además de todo lo que atraiga la ayuda de los demás: fuerza personal, belleza, elocuencia, éxito (buena fortuna o gracia divina) y todas las cualidades que hacen que un hombre sea amado o temido, nobleza (donde dé privilegios), prudencia, sabiduría, riqueza (con liberalidad; las riquezas no utilizadas no implican poder, aunque pueden serlo las riquezas putativas), las ciencias y artes de uso público—. Ser poseedor putativo de cualquiera de estos poderes da también poder. Algunos poderes (belleza, fuerza) dependen total o principalmente de dotes naturales, algunos son habilidades desarrolladas gracias a la experiencia o el método (elocuencia, prudencia, ciencia, artes) y algunos más son lo que

[39] *Leviathan* (11), p. 75. Cf. *Elements of Law* (I. vii. 6-7), pp. 29-30; *De Homine* (xi. 15), *LW* II, 103.

[40] Strauss, en *The Political Phylosophy of Hobbes*, pp. 8-10, sostiene que el deseo infinito del hombre hobbesiano no es mecánico, sino espontáneo: "Hobbes basa mecánicamente la proposición de que la vida es apetito ilimitado en la suposición de que el apetito sólo es una consecuencia automática de la percepción, pero también en la suposición incompatible de que el apetito es esencialmente espontáneo." En la segunda teoría, el apetito es infinito en sí mismo; en la primera, cada deseo surge como reacción a impresiones externas —el deseo infinito sólo puede ser el resultado de impresiones infinitas.

¿Puede derivarse la infinitud ilimitada del deseo de la infinitud mecánica de la sucesión de los deseos? Yo creo que sí. El deseo mecánico lo es de una sucesión de objetos o satisfacciones. Este deseo es común a los hombres y a los animales. El deseo humano de fines inmediatos se transforma, gracias a la imaginación y la curiosidad, en deseo de poder (el medio para fines futuros). El deseo de satisfacciones inmediatas sólo es infinito en el sentido de que pasa de un objeto a otro infinitamente, pero cada satisfacción es limitada —uno sólo puede comer o beber una cierta cantidad—. El deseo de poder es ilimitado —infinito, en un sentido diferente, porque nunca puede satisfacerse—, ya que poder es todo lo que puede utilizarse y el poder sólo puede asegurarse con más poder.

Aristóteles habría llamado bienes externos (riqueza, éxito, reputación, amigos). Muchas de estas formas de poder pueden adquirirse con el uso de otras formas de poder y usarse a la vez para adquirir más poder. "Porque, en este punto, la naturaleza del poder se asemeja a la de la fama, que crece a medida que avanza, o al movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan, tanto más rápidamente lo hacen." [41]

El valor de un hombre es el precio que otro pagaría a cambio del uso de su poder; el valor de un hombre, "por lo tanto, no es absoluto, sino más bien dependiente de la necesidad y del juicio de otro". Los buenos soldados son valorables en la guerra; los buenos jueces son valorables en tiempos de paz. Aunque el comprador (al igual que en otras cosas) determina el precio —"el verdadero valor [de un hombre] no es otro que el que los demás estimen"—, el vendedor, cada hombre, se tasa a sí mismo habitualmente tan alto como puede. "Valuar a un hombre en un precio elevado es *honrarlo*, en un precio bajo es *deshonrarlo*; pero alto y bajo, en este caso, han de entenderse en función del precio que cada hombre se ponga a sí mismo." [42]

Las acciones —y las palabras— indican opiniones sobre el valor de una persona. Honrar a una persona es indicar con palabras o con acciones que es poderosa. Solicitar ayuda, tratar con deferencia o respeto, obedecer, pedir opinión, concordar en opinión, imitar, intentar asegurar la protección y la buena voluntad con regalos o lisonjas, honrar a quienes él honra, hacer lo que le honra o lo que confluye con la ley o la costumbre, son todos signos de una opinión sobre el poder del otro e indicios del amor o temor que

[41] *Leviathan* (10), p. 66.

[42] *Ibid.*, p. 67. Cf. *Elements of Law* (I. viii. 5), pp. 34-35. No estoy seguro que estos pasajes apoyen la inferencia de C. B. Macpherson sobre un mercado competitivo del poder. (Véanse pp. 34-46, 61-68.) 1) Hobbes es (cuando menos) poco claro acerca de si hay una evaluación del precio de un individuo en el mercado o solamente la evaluación de un comprador particular. ¿Ha de pagarse un precio de mercado o el que quiera el comprador? (Los negocios contractuales individuales ventajosos para el comprador no crean un mercado.) 2) La definición de Hobbes de evaluación alta y baja —honor y deshonor— no apoya la visión de mercado. La comparación no se hace con el precio en el mercado, sino con la propia evaluación que se hace el individuo. 3) Hobbes distingue "excelencia" de "valor". "La EXCELENCIA... consiste en un poder particular o habilidad para aquello en lo que [un hombre] sobresale; esta habilidad particular se llama habitualmente CAPACIDAD o *aptitud*." *Leviathan* (10), p. 74. Tanto la excelencia como el valor se distinguen del mérito, que entraña un derecho a la cosa ameritada. 4) Una de las funciones del soberano es establecer una evaluación pública de los hombres, reduciendo así el aspecto "mercantil" del honor y el poder. *Ibid.*, p. 68.

le tiene el que lo honra. Deshonrar no es indicar disgusto, sino desprecio, es decir, la opinión de que una persona tiene poco o ningún poder en absoluto y que no es amada ni temida.

De manera similar, todos los signos de que un hombre tiene poder son honoríficos. Ser objeto del respeto, el amor o el temor de muchos, ser obedecido, conseguir grandes cosas, son cualidades honoríficas, como lo son el dominio, la victoria, la riqueza, la decisión, la gravedad, los grandes deseos, la liberalidad, el coraje, la magnanimidad, la esperanza. Los últimos son, todos, signos honoríficos de confianza en el propio poder. Los indicios de que uno es o piensa de sí mismo que es débil son deshonrosos.[43]

El honor y el deshonor están en relación con la vergüenza más que con la culpa. "No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea y que revele, en consecuencia, mucho poder) sea justa o injusta, porque el honor consiste solamente en la opinión del poder."[44] Los griegos honraban a sus dioses atribuyéndoles actos injustos y sucios. El pirata, el salteador de caminos, el delincuente, son honrados todos en la literatura y la mitología populares, aunque el tema de poder hacer lo que uno quiera, sin hacer caso de la ley ni de la autoridad, es adornado a menudo con motivos más elevados. Ser honrado es recibir reconocimiento por el poder que se posee, sea éste real o supuesto, es escuchar que otros nos recuerden el poder que tenemos, que actos externos nos confirmen la conciencia del poder. Mas no es esta la única confirmación posible, puesto que el éxito en la obtención de lo que uno desea —resultados en la acción, en dinero, en conocimientos— ayuda a confirmar estos sentimientos.

Todos los hombres buscan poder, pero no todos buscan la misma clase de poder. Algunos buscan riquezas, otros honor, otros más conocimiento o alguna de las otras clases de poder. Las diferencias de los deseos de los hombres son en parte inherentes y en parte resultado de la costumbre y la educación; parcialmente surgen "de la diferencia en el conocimiento o en la opinión que cada cual tiene de las causas que producen el efecto deseado".[45] La relación entre pasión, experiencia y opinión se ve complicada por la interacción continua de estos factores. La habilidad intelectual, un buen ingenio por oposición a un juicio obtuso o estúpido, involucra una imaginación más despierta y una dirección más estable hacia algún fin, esto es, hacia la satisfacción de algún deseo.

[43] *Leviathan* (10), pp. 68-72. *Elements of Law* (I. viii. 5-6), pp. 34-36.
[44] *Leviathan* (10), p. 71.
[45] *Ibid.* (11), p. 75. Cf. *ibid.* (8), p. 56.

Esta diferencia de celeridad proviene de la diferencia de las pasiones humanas; aman y aborrecen, unos una cosa, otros otras; como consecuencia, ciertos pensamientos humanos siguen un camino, y otros, otro, y retienen y observan de modo diferente las cosas que pasan a través de su imaginación.[46]

Las diferencias entre los hombres radican en los desarrollos de sus pasiones (según sean modificadas por sus otras pasiones, sus opiniones, su conocimiento y su experiencia). El disfrute en los placeres sensuales debe tender a excluir en algún grado el disfrute que produce imaginar y que conduce a la gloria, el honor, la riqueza o el conocimiento.[47] A la inversa, el deseo de riqueza, honor, conocimiento u otra clase de poder debe involucrar la preferencia por otros disfrutes, sean futuros o imaginados, frente al deleite sensual inmediato. En su persecución de autoridad o riqueza, los hombres son curiosos solamente hasta el punto de descubrir si algo les es de utilidad o no para sus fines.[48] La curiosidad, esa pasión particularmente humana, causa una disminución en la intensidad "de otra pasión que, comúnmente, predomina en las bestias, una cualidad voraz que en el caso de los hombres se llama *avaricia*. El deseo de conocimiento y el deseo de riquezas innecesarias son incompatibles y destructivos entre sí".[49]

La combinación de pasiones, opiniones y experiencias básicas crea un proceso en el que cada uno de estos elementos se ve influido y desarrollado por retroalimentación de los otros. Este proceso está presente en alguna medida en todos los animales; sin embargo, a causa de la imaginación del hombre, su gran memoria, su curiosidad y su invención del lenguaje, las consecuencias son más marcadas en él que en cualquier otro animal. Tal como el desarrollo del lenguaje crea las posibilidades de la ciencia y del absurdo, el desarrollo de la naturaleza humana crea las posibilidades de la civilización y la barbarie.

La conducta humana

Una acción voluntaria es una acción que un animal o un ser humano inician por un acto de voluntad. Sin embargo, la voluntad misma es el momento final de un proceso de deliberación. Este proceso comienza con alguna sensación o imaginación y continúa

[46] *Ibid.* (8), p. 53.
[47] *Elements of Law* (I. x. 3-4), pp. 49-50.
[48] *Ibid.* (I. ix. 18), p. 46.
[49] *A Minute or first Draught of the Optiques* (Ded.), *EW* VII, 467.

a través de una serie de momentos de deseo o aversión (que pueden ir acompañados de juicios sobre la probabilidad de conseguir algún bien o evitar algún mal).

En la filosofía de Hobbes, la pasión no es un término del arte; Hobbes no intenta derivar las pasiones de una fuente única. Hay varios modos de analizar la pasión, varias facetas suyas que pueden considerarse. La primera es el deseo o la aversión, que por sí misma constituye el primer impulso del sujeto de la pasión. Un segundo elemento que la acompaña es el sentido del bien y del mal que posee el sujeto, es decir, del placer y del dolor. La tercera es el objeto de la pasión, el bien que ha de adquirirse o el mal que ha de evitarse. Es la opinión, más que el deseo, la que distingue a algunas pasiones; no la opinión de que algo es bueno o malo, pues cada deseo implica una opinión de que lo deseado es benéfico (sea por tenerlo, por disfrutarlo o por hacer uso de ello) y cada aversión contiene una opinión de que lo que se desea evitar es, de algún modo, perjudicial, sino más bien una opinión sobre las probabilidades de adquirir el bien o de evitar el mal mediante la adopción de una u otra línea de acción. Finalmente, deben considerarse las combinaciones entre estas categorías. No todas las combinaciones son posibles; no todas las combinaciones posibles tienen nombre; por ejemplo, la pasión que apresa a quienes, desde lugar seguro, observan a un hombre en peligro es una mezcla de placer y piedad.[50] El deseo de un objeto, en combinación con la opinión de que sólo se le puede obtener siguiendo un curso de acción que lleva a consecuencias no deseadas, es una pasión concebible, inclusive familiar acaso, que no parece tener ningún nombre.

Las pasiones comunes habitualmente reciben nombres, en especial cuando esos nombres conllevan una insinuación de desaprobación. Entre los deseos de poder, riqueza, satisfacción y conocimiento, es decir, las pasiones de la ambición, la avaricia, la codicia y la curiosidad, sólo el último, probablemente el menos común de los cuatro, no acarrea ningún juicio peyorativo.[51]

No importa qué nombres se les dé a estas pasiones, todos los hombres deben tener algunos deseos. La tenencia de deseos y la conciencia de que tendrán deseos futuros debe conducir a los hombres, de cualquier interrupción temporal en la satisfacción presente, a un esfuerzo continuo por conseguir cada vez más poder: primero el poder de satisfacer un deseo futuro y después el poder

[50] *Elements of Law* (I. ix. 13, 19), pp. 41, 46.

[51] Las pasiones de los hombres tiñen a menudo sus descripciones de las pasiones de los demás. Véase *Leviathan* (4, 11), pp. 31-32, 79; *Elements of Law* (I. v. 14), p. 23-24.

de salvaguardar ese poder, y así sucesivamente. En esta situación, ¿cómo actuarán los hombres? O, para hacer la misma pregunta, ¿cuáles son las consecuencias de sus pasiones? ¿Cuál es su ética? [52]

Una lectura de la filosofía de Hobbes describe la moralidad del hombre hobbesiano como un conflicto entre la vanidad y el temor.[53] La vanagloria o vanidad se convierte en la suma y sustancia del apetito natural; la vanidad es la causa de la búsqueda continua de preeminencia por parte de los hombres y su principal propósito es la satisfacción de la vanidad. Igual que la vanidad es un apetito natural, así el temor deviene, ya el sustituto de la razón natural, ya su fuente. Hobbes niega que la razón pueda controlar los apetitos; la razón se ha vuelto no más que un explorador de las pasiones. Hobbes ha depuesto a la razón de su supremacía tradicional, una supremacía que había conseguido gracias a la autoridad de Platón y Aristóteles. Así pues, continúa el argumento, debe encontrarse alguna pasión que actúe en contra de la tendencia natural de la vanidad. La vanidad sólo puede limitarse cuando un hombre intenta realizar sus vanidosos sueños de gloria en el mundo real. Al demandar el reconocimiento de otras criaturas semejantes, el hombre naturalmente vanidoso se pone a sí mismo en un conflicto real con la vanidad natural de los demás. El hombre vanidoso demanda que los demás reconozcan su poder, su preeminencia, lo que éstos no pueden concederle porque contradice su vanidad natural. La demanda provoca un rechazo que es, en sí mismo, una contrademanda de reconocimiento. Cada uno, entonces, ha sido insultado. Sólo la venganza de los demás puede preservar su vanidad. Los hombres vanidosos provocan a los demás a una batalla en que la recompensa, en un principio, es el honor, la venganza y el triunfo del vencedor y la derrota y sujeción del derrotado. Empero, el conflicto es real y no ilusorio; en la lucha, se inflige un daño corporal "o, más precisamente, el dolor físico provoca un temor por la vida".[54] El miedo templa la cólera y transforma el deseo de venganza en odio. "La apuesta del que odia no es ya el triunfo sobre su enemigo, sino su muerte."[55] Los resultados de la batalla pasan a ser la vida o la muerte. El hombre naturalmente vanidoso ha tropezado con el peligro de la muerte o, más precisamente, no ha previsto el peligro de la muerte violenta; el temor de la muerte domina su vanidad. (En este enfoque, el dolor corporal parece estimular una imaginación de la muerte.

[52] *Leviathan* (9, Cuadro), p. 65.
[53] Véase Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 15-21.
[54] *Ibid.*, p. 20.
[55] *Ibid.*, pp. 20-21.

¿Es el dolor un toque de la muerte? ¿Una muerte parcial?) El miedo pone en marcha a la razón para que sugiera medios de evitar la muerte violenta. ¡*Timor mortis principium sapientiae*! Esto explica por qué el miedo no aparece en la descripción que hace Hobbes de la vida como una carrera.[56]

El temor, que a la vez modera la carrera, "es, por el mismo motivo, exaltado por encima de las pasiones reemplazando, por lo tanto, a la razón".[57]

Esta lectura parece satisfacer la mayor parte de las demandas que deberíamos plantear a una interpretación de la visión de Hobbes de la naturaleza humana. Rastrea las causas de las acciones de los hombres en las pasiones. Proporciona un motivo —la vanidad— que conduce al conflicto humano, y un segundo motivo —el temor— que lleva a un atemperamiento de este conflicto. Va aún más lejos y explica cómo es que las consecuencias de la vanidad en la conducta conducen al descubrimiento del miedo y las consecuencias del miedo cambian las formas en que se conducen los seres humanos. Las formas en que actúan los hombres, sus *costumbres*, se ven propiamente como las consecuencias de sus pasiones.

Sin embargo, al reexaminarla, debe descartarse esta visión por ser satisfactoria sólo aparentemente. La vanidad no puede cumplir con los requisitos que se le imponen aquí. No puede dar la motivación para las actividades de los hombres naturales. La vanidad, ciertamente, es vanagloria. La glorificación es vana (y no válida), no porque no asegure el éxito (ya que aun el conocimiento verdadero de nuestro propio poder conduce únicamente a un juicio mejor acerca de las probabilidades de éxito), sino porque no conduce a ninguna acción en absoluto. La vanidad es vanagloria porque se satisface con su propio sueño de poder. De modo narcisista, alimenta su propia imagen, se contenta con sus propias ilusiones, se complace en romances. Aquellos cuya gloria descansa en una falsa suposición de su poder pueden actuar y fallar, pero el hombre que se vanagloria no actúa. Seguramente soñará despierto, probablemente se jactará, inclusive podrá hacer alarde. Sin embargo, evita la acción porque pudiera no darle otra cosa que la revelación de sus defectos. La vanagloria se muestra en el vuelo que no despega "diciéndose a ella misma: ¡cuánto polvo he levantado!"[58] Otros hombres que se vanaglorian, estimando que su po-

[56] Véase *supra*, p. 66.

[57] Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 150*n*1.

[58] *Elements of Law* (I. ix. 1), p. 37. Cf. *Leviathan* (6), p. 44; *De Cive* (i. 2), *EW* II, 4.

der dimana de las lisonjas o de la buena fortuna en vez que del conocimiento verdadero de sí mismos, se inclinan a comprometerse temerariamente. No es más probable que los de este tipo se comprometan en una lucha comparados con los del primer tipo, pues son de los que se retiran apenas pueden ante la aproximación del peligro.[59]

Los hombres naturalmente vanidosos que, según supusimos, fueron sacudidos en su mundo de ensueño cuando buscaron afuera la confirmación de sus sueños, no son poco más que escasos en la visión de la vanidad de Hobbes. El mundo de ensueño satisface su vanidad; no entran en una lucha por poder u honor. Si por casualidad se enfrentan a algún otro, sólo se comprometerán en una contestación jactanciosa, una contestación que no conllevará ningún peligro. Cuando se separan, cada cual siente alguna estima por el otro, pero más por sí mismo —en busca ambos de asociarse con el más poderoso y de ganar la disputa—. La única cosa que estarán ansiosos de evitar es toda clase de contienda, toda prueba que revele su verdadera capacidad.

La visión de Strauss hace más que sobreestimar el poder de la vanidad; sobreestima el valor del miedo. El miedo, para Hobbes, es algo más que una aversión; es aversión a un dolor esperado. La secuencia mental en el miedo no es sensación/aversión, sino sensación/imaginación o consecuencias futuras/aversión.[60] El esquema que se ha presentado arriba puede escapar del error de confiar en la sensación del dolor físico como estímulo directo del miedo o puede afirmar plausiblemente que el dolor físico no sólo inicia la aversión, sino la imaginación de esa calamidad mucho más grande, la muerte violenta. No obstante, aun esta concesión no salva al argumento, pues es inadecuado por otra razón. Ha dado un enfoque de la pasión natural (la vanidad) en el que la satisfacción de la vanidad se consuma en la imaginación. Toda la imaginación natural es placentera y, puesto que el hombre vanidoso vive su vida en la imaginación, la suya es una vida de alegría. Es decir, el primer paso del argumento ha sido eliminar cuidadosamente los placeres y dolores de los sentidos y la aflicción, esto es, las imaginaciones dolorosas de la experiencia humana. El segundo paso consiste, entonces, en introducir el dolor "real", es decir, sensible, como la fuente del miedo. De esta manera, el miedo se vuelve más "real" que otras imaginaciones por ser la única imaginación a la que se le permite tener un origen sensible. Siendo más real —de hecho, la única imaginación real—, él solo puede ser la fuente

[59] *Leviathan* (11), pp. 77-78.
[60] *Elements of Law* (I. vii. 2), pp. 28-29; *Leviathan* (6), pp. 42-43.

de la razón.[61] No extraña la pretensión de que el miedo esté necesariamente ausente en la carrera, ya que la carrera no es ahora una carrera real, sino una carrera soñada.

Este enfoque del temor es ciertamente erróneo. Todas las imaginaciones se relacionan, como ya hemos visto, con la sensación. En esta visión no habría algo así como alegría o gloria o confianza —la imaginación del propio poder fundada en la experiencia pasada—, pues todas ellas no serían otra cosa que vanidad.[62] (El recuerdo de esa experiencia es el único testimonio que tenemos para cuestiones de hecho.) Parece insinuar que el placer sensible real no se experimenta. Finalmente, ha eliminado por completo la posibilidad de un temor vacuo —un temor basado en una opinión incorrecta del propio poder—. Hobbes reconoce explícitamente el temor vacuo. El temor no es una cosa tan buena que no pueda existir en grandes cantidades. Su exceso, al igual que la vanagloria o el orgullo excesivos, se convierte en rabia o furia. El temor excesivo e incausado es la melancolía. Otra clase de temor excesivo es el terror pánico.[63]

Sin embargo, la semejanza de la vida con una carrera no debería llevarse demasiado lejos. Una carrera es un modelo simplificado de la actividad humana; una de las simplificaciones que impone es la restricción de toda actividad a movimiento continuo en una única dirección deseada, a saber, hacia la línea final. Así, la carrera, por sus mismas suposiciones, impone sobre la actividad el movimiento apropiado al deseo y tiende a excluir los movimientos apropiados al temor o la aversión, es decir, los movimientos de alejamiento de algo. En la carrera, la aversión y el temor sólo podrían aparecer en una forma modificada —como indecisión, duda o desesperación.

Puesto que todas las imaginaciones correctas están exentas de miedo y todas las imaginaciones invadidas de miedo no son co-

[61] Que es esta la base de la interpretación que de Hobbes hace Strauss se aclara en su "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy", pp. 170-196. (Este artículo, que es una revisión de *Philosophie et Politique chez Thomas Hobbes*, de Raymond Polin, apareció originalmente en francés en *Critique*, X [1954], 338-362.) Véase Apéndice 1.

[62] *Leviathan* (6), p. 44; *Elements of Law* (I. ix. 1), pp. 36-37.

[63] *Leviathan* (6, 8), pp. 44, 57. Cf. *Elements of Law* (I. ix. 2), p. 38, y (I. x. 11), pp. 52-53: "Hay otros casos de locura y, según el grado en que se manifiesta, su fuente de origen está, en gran proporción, en el temor vacuo y en el abatimiento. Así en aquellos hombres melancólicos que se han imaginado a sí mismos tan quebradizos como el vidrio o que han tenido alguna otra imaginación parecida; los grados de esto corresponden a todos los temores exorbitantes y sin causa que observamos comúnmente en las personas melancólicas."

rrectas, la razón no es resultado del miedo solo. Los pensamientos actúan como exploradores y espías de todas las pasiones y no del miedo solo. El pensamiento descubre el medio de satisfacer la ambición, la avaricia, la codicia, el orgullo y la curiosidad, al igual que el medio de evitar el temor. Como el pensamiento depende del deseo, una gran pasión por algo es un motivo necesario para la gran fantasía o el juicio favorable. El hombre indiferente, aquel que no siente gran pasión por nada, sino sólo pasiones moderadas, no es razonable, sino aburrido. Por otra parte, sentir la misma pasión por todas las cosas produce atolondramiento. Sin embargo, la pasión fuerte es peligrosa, ya que la pasión extraordinariamente fuerte y vehemente por algo, la obsesión con algo, equivale a la locura.[64] Aunque la pasión que excede cualquier cálculo es indeseable, las pasiones son necesarias, y las pasiones fuertes, valiosas; un temor saludable, aunque no la fuente de la razón, sí puede ser un estímulo valioso y necesario para su aplicación.

Otra lectura de la visión de Hobbes sobre la naturaleza humana afirma que los hombres son, todos, máquinas similares en lo fundamental cuyas únicas diferencias estriban en sus velocidades de operación.[65] Se ha sostenido que esta es una visión demasiado simple del hombre hobbesiano, ya que la velocidad de operación sólo representa una de las diferencias entre los hombres; la rapidez del movimiento constituye en sí misma una causa parcial de las diferencias entre los hombres, pero también, cuando menos en parte, es un efecto de otras diferencias, a saber, pasiones, opiniones y experiencias fundamentales.

Si partimos de esta pintura del hombre algo más complicada, aún debemos decir que la mayoría de los hombres, quizás todos, se dirigen a la busca de un poder incesante, aunque no necesariamente el mismo. Pero aun cuando éste es el modo de ser de los hombres, no se sigue que necesariamente, siempre y en todas partes, actúen todos del mismo modo, pues pueden ser distintas pasiones las que los muevan, distintas experiencias las que los hayan afectado, distintas opiniones las que sostengan acerca de la mejor manera de satisfacer sus deseos; para dar cuenta de las acciones de los hombres, debemos considerar no sólo sus pasiones, sino también sus experiencias previas y sus opiniones sobre la mejor forma de alcanzar sus fines, es decir, su evaluación de la situación en que están actuando. Puesto que la determinación de las *costumbres* humanas depende de más de un factor, los modos resultantes de la

[64] *Leviathan* (8), p. 57.

[65] Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", pp. 125-146. Véase *supra*, páginas 72-74.

conducta humana son extremadamente variados. El temor, es cierto, dispone en ocasiones a los hombres a buscar seguridad en la sumisión a un poder común. Pero el temor puede motivar a un hombre no a buscar la ayuda de otros, sino a anticipar el ataque de un enemigo atacando él primero.[66] La determinación de la elección entre la seguridad mutua y la guerra preventiva no depende de una diferencia de pasiones, estando el temor presente en ambos casos, sino que depende de una estimación del mejor sitio para evitar el peligro temido.

Aunque la competencia por el poder "inclina a la contención, a la enemistad y a la guerra",[67] hay una forma de contención que es benéfica para los contendientes. Recibir beneficios de alguien a quien consideramos igual o inferior a nosotros (lo mismo que de alguien superior) inclina al amor, a condición de que exista una esperanza de que estos beneficios sean correspondidos. Esto obliga al receptor a la ayuda mutua, "de la que procede una emulación para excederse en el beneficio; es esta la pugna más noble y provechosa posible, porque el vencedor se complace en su victoria y el otro encuentra su venganza en confesarla".[68] La condición de posible correspondencia es crucial aquí, ya que de ser imposible la correspondencia, el resultado es el odio y no el amor.

Como las pasiones y opiniones conducen a varias maneras de actuar, es importante determinar qué patrones de conducta es más probable que ocurran. Ordinariamente, un hombre debe desear poder. Aun si un hombre quedara contento con el poder moderado, debe buscar asegurar ese poder. La seguridad, sin embargo, es imposible en la medida en que los hombres tienen deseos contrapuestos no refrenados y especialmente porque el grado de los deseos de otros hombres es impredecible; es imposible saber que otro hombre es racional, que no obtiene placer de la contemplación de su poder, de sus conquistas, de su preeminencia sobre los demás. En su búsqueda de la felicidad (satisfacciones, poder, seguridad y preeminencia), cada hombre es roído por la ansiedad de lo futuro. La mejor seguridad estaría en la ayuda de los demás, pero para conseguir esa ayuda un hombre debe asociarse con ellos. Estar con los demás sin una sociedad es peligroso, pues ellos, o uno de ellos, podrían despojarlo, herirlo o matarlo. Sobrevivir es un requisito necesario para cualquier satisfacción futura; la conservación de la propia vida, si no el bien mayor, sí es un bien primario. Puede alcanzarse la seguridad estando un paso adelante

[66] *Leviathan* (II, 13), pp. 77, 95.
[67] *Ibid.* (II), p. 75.
[68] *Ibid.*, p. 77.

de los demás, intentando conquistar o matar a otros antes de que ellos puedan hacer lo mismo. Pero esta no es una solución satisfactoria, pues ningún hombre puede esperar tener éxito continuamente en una empresa así. La única solución es formar una sociedad, ya sea por la fuerza de la conquista o por el acuerdo mutuo.

Aquí está el patrón de conducta humana que le parece más importante a Hobbes. El hombre es un animal con deseos y temores expandidos ampliamente por su peculiar maquinaria mental. Es un animal que desea la presencia de otros hombres pero para el que la presencia de otros hombres le resulta tan angustiante como peligrosa. Para satisfacer sus deseos y calmar sus temores debe encontrar una manera de vivir con los demás. La sociedad es posible si los hombres pueden usar el deseo y el temor —especialmente el temor— para crear una situación en que los hombres puedan estar bastante seguros unos con otros.

Pero si este patrón de vida y de motivación humanas domina los escritos de Hobbes, se ha descubierto en ellos con frecuencia un segundo patrón de carácter humano: el patrón de la conducta aristocrática.[69] El hombre aristocrático, o el hombre magnánimo, desdeña deber su vida o su bienestar a actos clandestinos o vergonzosos o fraudulentos. Tenemos aquí un orgullo que, según Oakeshott, no es satánico, sino moral —*sancta superbia*—. Un hombre de este carácter desea poder y teme a la muerte igual que otros hombres, pero pone el honor por encima de la vida. Hay algunas clases de vida tan deshonrosas y vergonzantes que no valen la pena vivirse. La buena opinión que un hombre de esta librea puede tener de sí mismo no depende de las lisonjas de los demás. La suya es una confianza bien ganada en sus habilidades. Su *justa sui estimatio* no lo lleva a riñas ni a conflictos innecesarios con los demás. Se esfuerza por la paz no menos que ellos, mas no lo hace primordialmente a causa de su temor a la guerra, ya que posee las virtudes que son probablemente las más útiles en la guerra —resolución, valor y una estimación correcta de sus propias habilidades—. Se esfuerza por la paz porque le parecen mezquinas las acciones que conducen a la guerra. Su interés por su honor lo lleva a cumplir su palabra.[70] No es cruel porque no es irracionalmente miedoso.[71] No se rebaja al engaño, la deshonestidad, las malas mañas, la injusticia, la iniquidad, la venganza ni la ingratitud. No será mezquino. Hobbes lo describe como un hombre tan justo como recto. Sus justas intenciones no proceden del miedo. "Lo que da a las

[69] Véase Apéndice 2.
[70] *Leviathan* (14), p. 108.
[71] *Ibid.* (15), p. 117. Cf. *De Cive* (iii. 10-12), *EW* II, 37-38.

acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o hidalguía (raras veces hallada) en virtud de la cual le resulta deleznable a un hombre atribuir el bienestar de su vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa."[72]

Esta clase de hombre, el hombre magnánimo, se opone diametralmente al hombre pusilánime o al que se vanagloria.[73] No es un fanfarrón, sino alguien que actúa; no necesita andar en busca de la aprobación o las lisonjas de los demás, pues confía, para su éxito, en sus propias capacidades. Es, quizás, un tanto más independiente de los demás que la mayoría de los hombres. A pesar de que no busca la aprobación de nadie, la recibirá probablemente, pues será servicial, franco y honesto en su trato con los demás; no se irritará fácilmente, pues este es un signo de vanagloria, ni será pendenciero ni jactancioso. Cierto de su propia suficiencia, no dudará en extender una mano de ayuda a los demás. Así pues, probablemente será respetado y honrado.

Este tipo de hombre magnánimo es más autosuficiente que el hombre miedoso. No se trata de que sea un sabio estoico, despojado por igual de deseos y satisfacciones, pues no carece de deseos ni de satisfacciones ni de dolores. En cierto modo, su autosuficiencia se deriva de su ecuanimidad. Encuentra sus satisfacciones y decepciones principales en su propia conducta y no en la imposición de su personalidad sobre el mundo. El orgullo, en este caso, representa aun la pasión de ser como Dios, pero se ha transformado en una pasión por imitar a Dios más que en un deseo de ser Dios. Las consecuencias del egoísmo, aquí, son el autoconocimiento y el autorrespeto.

El patrón de conducta del así llamado "hidalgo" u "hombre de honor", en la explicación que da Hobbes de la conducta humana, es posible de dos modos diferentes.

1) Es posible la moralidad de la hidalguía si un hombre ha aceptado algún código de valores morales en el que el cumplimiento de la propia palabra, la generosidad y la acción de acuerdo con la virtud de la justicia están ubicados por encima de la vida en tal escala de valores. Es posible la aceptación de un código de valores así si un hombre encuentra (o cree que encontraría) insoportablemente dolorosa otra clase de vida. Su placer de vivir depende de la imagen que tenga de sí mismo o de su reputación con los demás o de la fama obtenida o de algún código de sanciones más elevado en el que crea.

2) También es posible la moralidad de la hidalguía con base en

[72] *Leviathan* (15), p. 114.
[73] *Elements of Law* (I. ix. 20), p. 47.

los principios ordinarios de búsqueda de poder de segundo orden, a condición de que se crea que esta forma de actuar es la manera más efectiva de adquirir poder. Como la conducta del hidalgo indica la posesión de poder (es decir, si un hombre puede ser indiferente a pequeñas o medianas ayudas, está mostrando que tiene tanto poder que no las necesita), es probable que impresione a otros hombres, ganando, por lo tanto, su respeto. El respeto gracias al poder es honor. El honor es, en sí mismo, una forma de poder; se le puede utilizar para incrementar el poder.

En un estado de naturaleza, conducirse como un hidalgo puede dejar de incrementar el poder de un hombre. El segundo tipo de hidalgo, aquel hombre cuya hidalguía es meramente prudencial, se vería forzado a adoptar una forma distinta de actuar en caso de que fallara la hidalguía. La primera clase de hidalgo podría morir prefiriendo la hidalguía a la vida.

Si en los escritos de Hobbes aparece este modelo de conducta humana, ¿por qué no lo desarrolla más eficazmente? La razón más obvia es la que él mismo da cuando analiza las dos pasiones que pueden mover a los hombres a cumplir con su palabra.

> Y temen las consecuencias de quebrantar su palabra o saborean la gloria y el orgullo de no necesitar quebrantarla aparentemente. Este último caso comporta una generosidad que raras veces se encuentra, en particular en quienes codician riquezas, mando o placeres sensuales, que conforman la mayor parte del género humano. La pasión que aquí ha de reconocerse es el miedo.[74]

Los hombres magnánimos, los hombres de buena voluntad, son raros. El problema de la conducta humana debe resolverse para la mayor parte de los hombres y, en tal caso, la pasión que ha de reconocerse es el miedo.

¿Existen otros patrones de conducta humana? Hobbes sugiere, según creo, al menos otro. Lo muestra el hombre curioso, el hombre que busca el conocimiento más que la riqueza, el mando o el placer. La curiosidad es una pasión peculiarmente humana, presente en todos los hombres en algún grado, mas no igualmente presente. Para el hombre curioso, el máximo placer consiste en la adquisición de conocimientos; es este un placer para el cual no tienen tiempo los buscadores de riqueza o poder, bienes éstos que, a su vez, "con respecto al conocimiento, no son sino sensualidad".[75]

[74] *Leviathan* (14), p. 108.
[75] *Elements of Law* (I. ix. 18), pp. 45-46.

> El deseo de saber por qué y cómo [es] la CURIOSIDAD; este sentimiento no se da en ninguna otra criatura viva sino en el *hombre*. El hombre se distingue singularmente de otros *animales*, no sólo por su razón, sino también por esta pasión singular. En los animales el apetito de comida y otros placeres del sentido predominan de tal forma que borran toda preocupación de conocer las causas; este es un anhelo de la mente que, por la perseverancia en el deleite que produce la continua e infatigable generación de conocimiento, supera a la fugaz vehemencia de todo placer carnal.[76]

Una vida así sería, entonces, la más placentera de todas porque los placeres del conocimiento están más dentro del poder humano y son, a la vez, menos efímeros que otros placeres. Significativamente, la curiosidad conduce a otras características particularmente humanas: el interés por el futuro, la religión y la ciencia. El deseo de saber debería hacer del hombre un ser pacífico, pues implica un deseo de tiempo libre y, en consecuencia, el deseo de estar protegido. El científico o el filósofo se inclinarán a obedecer a un poder común. Además, el conocimiento de las causas reduce la ignorancia y la credulidad; debería, así, producir un conocimiento verdadero de las causas naturales y políticas y, por consiguiente, una aversión a obedecer a los hombres privados en religión o en política.[77] Sin embargo, este patrón de vida humana es todavía más raro que el patrón de la magnanimidad: la mayor parte de los hombres son curiosos sólo hasta donde sus beneficios o sus apuros inmediatos lo requieren. Es dudoso que pueda existir el hombre curioso en esa condición miserable del hombre que es el estado de naturaleza.

[76] *Leviathan* (6), p. 44. Cf. *ibid.* (8), p. 56, y *A Minute or first Draught of the Optiques* (Ded.), *EW* VII, 467.
[77] *Leviathan* (11), pp. 76, 78-81.

IV. LA CONDICIÓN NATURAL

*Let us return again to the state of nature, and consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddenly, like mushrooms, come to full maturity, without all kind of engagement to each other.**

De Cive (viii. 1), *EW* II, 108-109

El estado de naturaleza

PARA CONSTRUIR la ciencia política, el conocimiento de la organización humana, debemos empezar, como lo hicimos en la construcción de la ciencia natural, con sus causas constitutivas.

> Todo se comprende mejor por sus causas constitutivas. Ya que, lo mismo que en un reloj o en alguna maquinaria semejante, la materia, figura y movimiento de la maquinaria no pueden conocerse bien, excepto si se les toma por separado y se les ve en partes; por lo tanto, hacer una investigación más minuciosa de los derechos de los Estados y de las obligaciones de los individuos precisa, digo yo, de no tomarlos aisladamente, sino de considerarlos más bien como si se hubieran disuelto; es decir, de modo que entendamos correctamente cuál es la calidad de la naturaleza humana, en qué sentidos es o no apta para integrar un gobierno civil, y cómo los hombres deben ponerse de acuerdo entre ellos para constituir un Estado sobre fundamentos sólidos.[1]

Al igual que la investigación de la naturaleza, la investigación de la sociedad comienza con su disolución o aniquilación imaginaria. De esta forma, las causas constitutivas del orden humano deben derivarse de la manera en que los seres humanos mismos se conducirían en una situación en que no existiese ningún orden. Esta situación es lo que Hobbes llama la "condición natural de la humanidad" o "el estado de naturaleza". La manera en que los hombres mismos se conducirían, como hemos visto, depende de sus pasiones y de sus opiniones o conocimiento de las consecuencias de varios posibles cursos de acción.

* Regresemos nuevamente al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si hubieran salido recientemente de la tierra, y prontamente, como los hongos, alcanzaron su madurez plena, sin compromiso ninguno entre ellos.

[1] *De Cive* (Prefacio), *EW* II, xiv.

Ya se ha mostrado que los deseos de un ser racional, es decir, calculador, son en principio ilimitados. La prudencia (preocupación por el futuro y habilidad para proyectar en él las concepciones de causa y efecto del pasado, suponiendo que tal proyección sea válida) transforma el deseo de felicidad, de satisfacciones simples pero continuas, en otro que persigue medios presentes para satisfacciones futuras. El deseo de satisfacción se ha convertido en el deseo de poder, y esto implica el deseo de más poder, del poder necesario para asegurar la posesión del poder presente. El poder, se recordará, incluye la autoridad, el honor, la riqueza y el conocimiento. Cada hombre individual comienza con su apetito natural por lo que siente o imagina que es bueno y su aversión natural a todo lo que siente o imagina que es malo. Bueno y malo no son cualidades objetivas e inmutables de las cosas, sino la descripción subjetiva de los aparentes efectos benéficos o perjudiciales de las cosas, descripción ésta que se encuentra basada en última instancia en los efectos de estas cosas sobre el movimiento vital, sea inmediatamente o bien como resultado de una cadena de consecuencias. Todo lo que contribuye al movimiento vital es bueno y lo que lo dificulta es malo. Así, la transformación de los deseos de primer orden (de satisfacción) en deseos de segundo orden (de poder) cambia los objetos de deseo en los medios para adquirir satisfacción futura y en los medios para adquirir y preservar esos medios. Y el disgusto causado por la insatisfacción y el dolor inmediatos se convierte en aversión por aquello que producirá descontento y dolor futuros y todo lo que conduzca a la producción de estas cosas. La vida misma es movimiento —de deseo a deseo—, un deseo incesante de poder, perpetuo y sin descanso. "Pues no hay tal *Finis ultimus* (fin último) ni *Summum Bonum* (bien supremo), como se dice en los libros de los viejos filósofos morales."[2] La vida y el deseo llegan a su fin juntos; sólo los muertos no tienen deseos. Cuando los deseos ya no están en movimiento, cuando el movimiento vital se ha detenido, es que el hombre se encuentra en reposo, en descanso, y es correcto decir *requiescat in pace*.

Los apetitos de primer orden de los hombres lo son de cosas que contribuyen a su movimiento vital, y sus apetitos de segundo orden lo son de cosas que ellos creen que contribuirán a su movimiento vital o que serán los medios para adquirir tales ayudas. Todas las aversiones del hombre lo son a lo que dificulta su movimiento vital, a ló que cree que lo dificultará y a los que serán los medios que conducen a estos impedimentos. Los hombres buscan preservar la vida y adquirir satisfacciones y los medios para

[2] *Leviathan* (11), p. 75.

alcanzarlas, y buscan evadir la muerte, el descontento, el dolor y todo lo que a esto conduce. Así, cada hombre desea *bonum sibi*, su propio bien, que es la vida, la satisfacción y el poder continuos; y cada uno desea evitarse males, pero especialmente el más grande de los males —su muerte.

> La necesidad de la naturaleza hizo a los hombres querer y desear *bonum sibi*, lo que es bueno para ellos, y evitar lo que es dañino, pero, más que nada, al terrible enemigo de la naturaleza, la muerte, del cual esperamos tanto la pérdida de todo poder como el mayor de los dolores corporales en esa pérdida.[3]

La situación en la que se hallan por naturaleza los hombres es una situación de igualdad entre ellos o, por lo menos, una situación en que deben considerarse iguales. Porque, aunque hubiera diferencias entre ellos en fuerza e inteligencia, "la diferencia de hombre a hombre no es tan considerable que en función de ella un hombre pueda reclamar para sí algún beneficio que otro hombre no pueda pretender igual que el primero".[4] Ha de considerarse iguales a los hombres por tres razones: 1) Son relativamente iguales en fuerza, es decir, igualmente vulnerables a ser asesinados e igualmente capaces de asesinar. 2) Son relativamente iguales en saber; la prudencia les está igualmente conferida por igual tiempo, y la ciencia es tan escasa que no se necesita tomarla en cuenta. Los hombres consideran sus propios juicios tan buenos como los de cualquier otro, y sólo unos cuantos son lo suficientemente tontos como para preferir el gobierno de otros antes que gobernarse a sí mismos. 3) Además, si un hombre reclama superioridad con base en el saber (o en cualquier otra cualidad), cualquier otro podría negar tal superioridad o reclamar a su vez la igualdad y no habría más forma que la guerra para dirimir la cuestión,[5] puesto que no existe ningún sistema de valores acordado ni tampoco un juez que ambos acepten.

La consecuencia de la igualdad natural es la igualdad en la es-

[3] *Elements of Law* (I. xiv. 6), p. 71. Hobbes se refiere a la conservación de la vida de cada hombre y no a la preservación (colectiva) de las vidas de todos los hombres; véanse *Leviathan* (14), pp. 99, 101, y *De Homine* (xi. 6), *EW* II, 98.

[4] *Leviathan* (13), p. 94; *Elements of Law* (I. xiv. 2), p. 70; *De Cive* (i. 3), *EW* II, 6-7.

[5] En un combate, aquellos de los que se ha dicho que son por naturaleza superiores, a saber, los sabios, según filósofos como Aristóteles, "[no] siempre ni a menudo ni casi en cualquier ocasión consiguen la victoria". *Leviathan* (15), p. 118; *De Cive* (iii. 13), *EW* II, 38-39; *Elements of Law* (I. xvii. 1), pp. 87-88.

peranza que cada hombre tiene de conseguir sus fines. Puesto que el deseo en cada hombre es, en principio, ilimitado (aun cuando no necesita ser ilimitado de hecho) y puesto que todos los hombres tienen iguales esperanzas de conseguir sus fines, cuando a dos hombres les sucede que desean una misma cosa que ambos no pueden disfrutar, se vuelven enemigos. En su competencia por satisfacer sus deseos, cada uno se empeña en destruir o en dominar al otro.[6] Más aún, dado que ningún hombre tiene ningún privilegio especial sobre otros hombres en el estado de naturaleza, ambos hombres pueden actuar dentro de sus derechos. Por el derecho de naturaleza —la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder para preservar su propia naturaleza—, cada hombre puede hacer cualquier cosa que él crea realmente (honestamente) que es el mejor medio para su propia preservación.[7] En tal situación, como no puede haber límite para el deseo, tampoco puede haber límite para el derecho. Nada hay que un hombre no pueda usar como ayuda para preservar su vida contra sus enemigos; "se sigue que, en tales condiciones, cada hombre tiene derecho a todas las cosas, incluido el cuerpo de otro".[8]

El derecho natural —el derecho que todos los hombres tienen a todas las cosas— no debe considerarse un derecho absoluto e ilimitado. Hobbes exagera un tanto la situación. La situación real es que cada hombre tiene derecho a su propia preservación y a todo lo que cree que es un medio necesario para sus fines. Dado que cada uno es juez de la necesidad de los medios y dado que, en principio, no hay límite para lo que puede desearse como medio necesario para preservar la vida y para asegurar los medios de preservar la vida, se sigue que cualquier hombre tiene derecho a cualquier cosa. El derecho de un hombre está limitado solamente por lo que cree que necesita.

El derecho natural de cada hombre se amplía para abarcar todo lo que cree que necesita para su preservación, y se reduce para excluir lo que cree que no necesita. Un hombre puede creer, quizás de manera no razonable, que necesita control sobre todas las cosas;

[6] *Leviathan* (13), p. 95. De acuerdo con el *De Cive* (i. 6), *EW* II, 8, el conflicto de apetitos es la razón más frecuente por la que los hombres desean hacer daño a los demás.

[7] *De Cive* (i. 10), *EW* II, 9-11; *Leviathan* (14), p. 99. Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 18-26, 49, 59-60.

[8] *Leviathan* (14), p. 99. En una nota marginal (que parece haber sido manuscrita por Hobbes) en la copia de presentación del *Leviathan*, British Museum, Egerton MSS, 1910 (en la p. 95), se lee: "La naturaleza concedió al hombre una seguridad que no hay en ningún estado civil: asesinar y sojuzgar todo lo que piense que le puede hacer daño." Cf. *Elements of Law* (I. xiv. 10), p. 72; *Leviathan* (28), p. 239.

puede creer que cualquier frustración de sus deseos pondría en peligro su vida o, en el caso más limitado, puede creer que necesita alguna cosa en particular. Si todos los hombres estuviesen en posesión de su máximo derecho natural, entonces todos los hombres contenderían con todos los otros hombres por todas las cosas en todo momento —un estado máximo de naturaleza—. Pero aun si los hombres desearan y creyeran que necesitan sólo lo que es realmente necesario para preservarse ellos mismos (situación que puede considerarse, seguramente, como un imposible), entonces, asumiendo solamente que los bienes son escasos y que el conocimiento que poseen los hombres de los deseos y necesidades de los otros es un conocimiento imperfecto, el estado de naturaleza seguiría siendo un estado de inseguridad y de disputa. En ese estado de naturaleza, aunque A y B no necesariamente tienen derecho a la misma cosa, podrían tenerlo. El derecho de B no excluye el derecho de A; en un estado de naturaleza ningún hombre puede adquirir un derecho exclusivo a nada. A puede reclamar lo que habitualmente ha tenido B, pues en el estado de naturaleza, aunque puede haber posesión y disfrute de bienes, no hay "ninguna propiedad, ningún dominio, ningún *mío* y *tuyo* distintos, sino solamente lo que cada hombre pueda conseguir y hasta en tanto sea capaz de conservarlo".[9] Para adquirir un derecho a alguna cosa o para llevar a cabo alguna acción, un hombre únicamente necesita juzgar que esa cosa o acción es necesaria para su preservación. Si los solos deseos, como Hobbes sugiere en ocasiones, indican una creencia de que la cosa deseada es necesaria para la preservación, entonces todos los hombres tienen derecho a todo lo que deseen.[10]

Puesto que en el estado de naturaleza un hombre que posee algo puede esperar que alguien venga y desee lo que él posee y puesto que el invasor puede tener tanto derecho al bien como el ocupante, ningún hombre puede disfrutar de nada con seguridad.

> De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros con sus fuerzas unidas para desposeerlo y privarlo, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.[11]

[9] *Leviathan* (13), p. 98.
[10] *De Cive* (i. 10), *EW* II, 10: "Todo lo que un hombre desea le parece bueno porque lo quiere, ya sea que realmente contribuya a su preservación o al menos que así le parezca."
[11] *Leviathan* (13), p. 95. El estado de naturaleza no excluye la cooperación temporal del tipo aquí descrito.

Así pues, todo el que posee algo de valor debe temer que lo ataque alguien más que quiera esa cosa. Claramente, su mejor curso de acción es "la anticipación, es decir, el dominio, por medio de la fuerza o la astucia, de todos los hombres que pueda, durante el tiempo que le sea preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarlo. Esto no es otra cosa que lo que su propia conservación requiere, y se permite generalmente".[12] En el estado de naturaleza no se puede asumir que otros hombres tienen una opinión razonable sobre la clase de seguridad que requiere realmente su preservación. Se debe asumir que tienen el deseo ilimitado que en principio es posible que tengan y que no solamente desean cosas, sino vanagloria (el sentimiento de poder sobre otros hombres) y honor (el reconocimiento de su poder, aun cuando de hecho sean iguales o inferiores a los demás). Esto no sólo añade un tercer factor (la vanagloria) a las causas de conflicto ya mencionadas (la competencia y la desconfianza), sino que incrementa también la seguridad que los hombres, satisfechos en otras circunstancias con el poder moderado, consideran necesaria para su preservación. "En consecuencia, puesto que es necesario para la conservación de un hombre aumentar su dominio sobre los semejantes, debe también permitírsele".[13]

La consecuencia que se extrae en el *De Cive* es todavía más explícita. 1) En una situación de peligro, uno tiene derecho de protegerse a sí mismo de acuerdo con su propia voluntad (derecho natural). 2) La igualdad conduce al peligro (como se ha mostrado más arriba); se sigue que, si alguien tiene a una persona en su poder, tiene derecho a tomar precauciones contra la eventualidad de que esa persona se convierta en su igual y, por lo tanto, en un peligro para él; es decir, *un poder seguro e irresistible confiere el derecho de dominio y gobierno sobre aquellos que no pueden resistirlo.*[14] Es verdad que es improbable obtener esta clase de poder en el estado de naturaleza y, si se obtiene, es improbable que se conserve, ya

[12] *Ibid.*; *Elements of Law* (I. xiv. 3-12), pp. 70-73.

[13] *Leviathan* (13), p. 95. En las tres versiones de este argumento se expone el mismo conjunto de causas de conflicto en el estado de naturaleza: a) el apetito divisorio: *Elements of Law* (I. xiv. 5), p. 71; *De Cive* (i. 6), *EW* II, 8; *Leviathan* (13), p. 95; b) el temor o la desconfianza: *Elements of Law* (I. xiv, 3), pp. 70-71; *De Cive* (i. 3-4), *EW* II, 6-7; *Leviathan* (13), p. 95; c) la gloria o preeminencia: *Elements of Law* (I. xiv. 4), p. 71; *De Cive* (i. 4-5), *EW* II, 7-8; *Leviathan* (13), pp. 95-96.

[14] *De Cive* (i. 14), *EW* II, 13; *Elements of Law* (I. xiv. 13), pp. 73-74. El poder de Dios (si existe un Dios omnipotente) es el más grande pero no el único poder posible en el estado de naturaleza. Un hombre puede estar seguro y tener poder irresistible por algún tiempo sobre un prisionero, un hombre herido o dormido, o sobre un niño.

que el estado de naturaleza es un estado de igualdad e incertidumbre en que siempre debe esperarse el recurso a la violencia; es decir, el estado de naturaleza es un estado de guerra. Es un periodo de tiempo en que los hombres han declarado (con palabras o con obras) que tienen la voluntad de contender por la fuerza.[15] El estado máximo de naturaleza es el estado máximo de guerra, esto es, la guerra de todos contra todos. En tal situación, un hombre debe suponer que todos los demás son sus enemigos y que al menos alguno de estos enemigos creerá que todo lo que quiere es necesario para su preservación. Así pues, tiene un máximo "derecho (natural) a todas las cosas, es decir, a hacer cualquier cosa que se le antoje y a quien se le antoje, a poseer, usar y disfrutar todas las cosas que quiera y pueda".[16] Bajo estas circunstancias, su poder real no puede ser más grande que su derecho a todo lo que le pueda ser de utilidad en su lucha. (Es otra cuestión si este derecho se complementa o no con una obligación de obedecer por parte de los demás.) Claramente, un hombre puede afirmar su seguridad tomando precauciones sobre el futuro. Si estuviese temeroso de algún hombre que tuviera bajo su poder, estaría justificado de asesinarlo o encarcelarlo. Bajo ciertas condiciones, que sólo podrían ser satisfechas mediante el establecimiento de alguna suerte de contrato social entre ellos, el vencedor podría razonablemente permitirle a su prisionero vivir y hacerlo, inclusive, sin grilletes.[17]

> Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.[18]

[15] *Leviathan* (13), p. 96; *Elements of Law* (I. xiv. 11), pp. 72-73; *De Cive* (i. 12), *EW* II, 11.

[16] *Elements of Law* (I. xiv. 10), p. 72. Cf. *De Cive* (i. 10), *EW* II, 11.

[17] En el estado de naturaleza, un hombre puede asesinar a cualquier hombre o animal que le resulte peligroso y salvar a cualquier hombre o animal que le resulte útil. *De Cive* (viii. 10), *EW* II, 113-114; *Elements of Law* (II. iii. 9), pp. 130-131; *Leviathan* (28), p. 239.

[18] *Leviathan* (13), pp. 96-97.

¿Es falso este modelo de la vida humana? No es más falso ni menos científico que la ley de Galileo de los cuerpos que caen. Jamás se ha observado un cuerpo terrestre en caída libre sin fricción. La respuesta explícita de Hobbes a esta objeción es que la inferencia (científica) a partir de las pasiones está confirmada por la experiencia. Quizás nunca ha habido ningún estado general de naturaleza, pero hay cuatro áreas de la experiencia que se pueden explicar con este concepto:

1) La conducta de los hombres en Estados establecidos. Se arman para salir de viaje, ponen sus puertas bajo llave, toman medidas de seguridad con sus objetos de valor. Y hacen esto aun cuando los protejan las fuerzas de seguridad pública. (Si alguien cree que esto dejó de ser cierto desde el establecimiento de la policía preventiva, que considere la situación en que se interrumpe la protección policial.)

2) La situación en que la única organización social se restringe a una escala muy pequeña, por ejemplo, la de la familia, la familia extendida o la tribu (incluyendo a los antiguos alemanes y a los indios americanos del siglo XVII).

3) La situación en que una sociedad degenera en guerra civil.

4) La condición de los Estados soberanos en las relaciones internacionales en todos los tiempos.[19]

En la condición natural, y especialmente en el estado máximo de guerra, las virtudes cardinales son la fuerza y el fraude; la máxima de conducta (tanto respecto a uno mismo como a lo que uno espera de los demás) es *homo homini lupus.*

> Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.
>
> Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio de su trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por común acuerdo.[20]

Estas normas son las leyes de la naturaleza.

[19] *Ibid.*, pp. 97-98; *Elements of Law* (I. xiv. 12), p. 73. Cf. *De Cive* (i. 13), *EW* II, 12. Véase la descripción de Polin del estado de naturaleza como tipo ideal (weberiano) que tiene una aplicación real, pp. 88-89.

[20] *Leviathan* (13), p. 98.

LAS LEYES DE LA NATURALEZA

El derecho natural es la libertad que tiene cada hombre de usar cualesquiera medios que crea necesarios para autopreservarse. En el estado máximo de guerra, este derecho es un derecho a todas las cosas. Pero, puesto que el estado de naturaleza es un estado de inseguridad y violencia, el propósito de cada hombre de autopreservarse se frustra. La preservación efectiva de muchos hombres —quizás, en algún momento, de todos los hombres— se ve frustrada por el ejercicio del derecho de cada uno a autopreservarse.

> Cuando los hombres viven en este estado de naturaleza, es decir, de guerra, no pueden esperar conservarse mucho tiempo. Por lo tanto, deben buscar la paz mientras quede alguna esperanza de conseguirla; si es imposible deben buscar auxiliares para la guerra. Así lo dicta la recta razón, es decir, la ley natural.[21]

La recta razón es una deducción correcta por cualquier hombre individual de lo que debe y no debe hacer para con los demás con el fin de autopreservarse. La violación completa de las leyes de la naturaleza consiste en el desatino de los que no ven las obligaciones que deben realizar necesariamente para asegurar su propia conservación.[22]

Las leyes de la naturaleza, entonces, deben considerarse como un conjunto de preceptos razonables para guiar a los hombres hacia lo que deseen obtener, a saber, su propio bien, que en este caso es su propia preservación. La formulación más explícita que hizo Hobbes de la definición de una ley natural está en el *Leviathan.*

> Una LEY DE NATURALEZA (*Lex Naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarlo de los medios de conservarla, o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada.[23]

En este sentido, las leyes de la naturaleza son una formulación de los mejores medios para el fin de cada hombre que desee autopreservarse. No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: si deseas autopreservarte, haz esto.

La ley primera y fundamental de la naturaleza, la ley de la que

[21] *De Cive* (i. 15), *EW* II, 13.
[22] *Ibid.* (ii. 1), *EW* II, 16n.
[23] *Leviathan* (14), p. 99. Nótese bien que esta es una definición más que una regla. Cf. *Elements of Law* (I. xv. 1), p. 75.

se derivan las otras leyes especiales de la naturaleza, es: "*Cada hombre debe esforzarse por conseguir la paz mientras tenga una esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.*" [24] Un hombre debería buscar la paz mientras tenga una esperanza de obtenerla. *Buscar la paz* no es una obligación categórica, pues es una obligación que depende del propio juicio que un hombre tenga sobre la situación en que está actuando. Si la búsqueda de la paz pareciera ser una empresa sin esperanza, entonces puede utilizar cualquier medio conveniente para autopreservarse. Puede tornar a la guerra; Hobbes no dice que debe tornar a la guerra.[25]

La segunda ley de la naturaleza se deriva de la ley fundamental. Dado que el derecho máximo de naturaleza es causa de conflicto, esforzarse por la paz implica: "*Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de uno mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse, frente a los demás hombres, con la misma libertad que a ellos les conceda con respecto a sí mismo.*" El estado máximo de naturaleza, en el que cada quien tiene derecho a hacer lo que le plazca, es un estado de guerra. "Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, entonces no hay razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello, más que disponerse a la paz, significaría ofrecerse uno mismo como presa (algo a lo que no está obligado ningún hombre)." [26] Uno no puede tener razones suficientes para privarse de un derecho si no recibe ningún beneficio a cambio.

El abandono de un derecho se lleva a cabo en una de dos formas: renunciando a él o transfiriéndolo. Si John Doe renuncia a su derecho a x, no le da a ninguna persona específica un nuevo derecho a x. Se hace a un lado, se despoja de la libertad de impedirle nada a nadie. Y, o nadie adquiere ningún nuevo derecho a partir de la renuncia porque con ella no se ha incrementado el derecho de nadie, o alguien con un derecho resulta de algún modo beneficiado porque se ha removido un impedimento para el uso de ese derecho.

Transferir un derecho es diferente de renunciar a él.

1) A diferencia de la renuncia, la transferencia debe hacerse a alguna persona específica. (Yo, John Doe, cedo mi derecho a Richard Roe.)

[24] *Leviathan* (14), p. 100; *De Cive* (ii. 2), *EW* II, 16-17.

[25] Si algún peso ha de concedérsele a este punto, significa que preservarse uno mismo no es una necesidad natural absoluta ni una obligación moral.

[26] *Leviathan* (14), p. 100; *De Cive* (ii. 3), *EW* II, 17; *Elements of Law* (I. xv. 2), p. 75.

2) La persona (Richard Roe) a la que se transfiere el derecho debe aceptarlo. Ningún derecho se transfiere a una persona que no declara de alguna manera su aceptación, bien en persona, ya a través de un intermediario. De este modo, no puede transferirse directamente ningún derecho a alguien ausente, a Dios o a alguna criatura viviente cuya voluntad de aceptarlo no tenga medios suficientes de establecerse.[27]

3) El alcance del derecho establecido depende de la situación:

a) En el estado de naturaleza, Richard Roe tiene derecho a tal cosa antes de transferir ese derecho. Su derecho no se ha incrementado con la transferencia.

b) Bajo otras condiciones, John Doe no puede transferir a Richard Roe ningún derecho más grande que el que él mismo tiene.

c) En cualquier caso, John Doe sólo beneficia a Richard Roe al transferirle su derecho y al aceptar no impedirle ejercitar su derecho. John Doe no acepta no impedir a otras personas ejercitar sus derechos a tal cosa, si es que éstas tienen alguno, pues él se propone beneficiar con esta transferencia a una persona; en consecuencia, si la transferencia no se lleva a cabo, por ejemplo, si Richard Roe declina aceptar ese derecho, John Doe retiene su derecho original; la transferencia no deviene renuncia.

d) La primera transferencia de un derecho anula cualquier transferencia subsecuente del mismo derecho. Los derechos son como las cosas: si John Doe le da su manzana a Richard Roe a las 4 p.m., no le puede dar la misma manzana a William Smith a las 5 p.m. John Doe ya no tiene qué dar.

Todas las transferencias y renuncias están motivadas, son actos voluntarios, igual que el propósito de todos los actos voluntarios es asegurarle algún bien al actor. Por consiguiente, hay algunos derechos que no se pueden abandonar ni transferir. Lo que llamaré "el derecho básico de autopreservación" es uno de esos derechos. Es el derecho a defenderse contra el asalto por la fuerza con intención de matar.

Este derecho de resistencia se extiende a situaciones en que no es posible decir si los atacantes se proponían la muerte o "serios daños corporales" (y a situaciones en que el asaltado cree probable que le ocurran serios daños o la muerte, aunque ese no fuera el propósito).

El derecho básico de autopreservación incluye el derecho a resistirse a la prisión y al encadenamiento. No se obtiene beneficio alguno al padecer estas cosas. La autoacusación sin el perdón pre-

[27] *Leviathan* (14), pp. 100-101, 106; *De Cive* (ii. 4-5, 12), *EW* II, 17-18, 22; *Elements of Law* (I. xv. 3-4, 11), pp. 75-76, 78-79.

vio no puede ser obligatoria porque conduce al castigo, es decir, a la muerte, a la tortura o a la prisión.

No es posible entender que el derecho básico a la autopreservación se transfiera o se abandone.[28] Parece haber varios conjuntos de razones en favor de esta posición. El primero depende del propósito de la acción voluntaria. Puesto que todas las acciones voluntarias (y por tanto todos los vehículos del derecho) apuntan al propio bien del actor, y por consiguiente básicamente a su propia preservación, no es posible entender que éste ceda su derecho a su propósito fundamental. No puede transferir un derecho para frustrar sus fines. La razón que Hobbes da generalmente es que el hombre, natural y necesariamente, escoge el mal menor en vez del mayor. Escoge el peligro de muerte resistiéndose a lo que cree es la muerte segura.[29] Esto no significa que nadie puede matarse a sí mismo, ni que cada quien se resistirá de hecho a un ataque. Lo que no puede cederse voluntariamente no es la vida misma, sino el derecho de cada cual a elegir en el momento crucial. Aun si John "ha transferido" a Richard el derecho de matar a John, John no cometería un error si se resistiera. Hobbes parece creer que nadie podría sentirse obligado a no resistirse, pero no que alguien fue obligado a resistirse.

El derecho básico de autopreservación no puede transferirse válidamente, puesto que tal transferencia frustra las premisas de la acción voluntaria. Además, si tuviéramos algún conocimiento de la naturaleza humana, no esperaríamos a que fuera obligatorio preservarnos. Y nadie podría sentir que no tenía ningún derecho de infringirla. Una promesa que no es una promesa, de la que no se puede ser relevado y que, en consecuencia, no puede obligar, no debe considerarse como una promesa en absoluto.

Hay dos modos posibles de transferir los derechos: contrato y cesión.[30] Un contrato involucra una transferencia mutua de derechos y un intercambio mutuo de beneficios. Puesto que hay dos elementos aquí: a) el derecho a la cosa o al beneficio y b) la cosa o el beneficio mismos, hay varias clases de contratos. 1) En la clase más simple, el derecho y la cosa se transfieren al mismo tiempo —intercambiar bienes, comprando o vendiendo en un mercado—. 2) En el segundo tipo de contrato, una o ambas partes contratan ahora para cumplir en lo futuro, es decir, transfieren derechos a

[28] *Leviathan* (14), pp. 101-102. Cf. *De Cive* (ii. 17-19), *EW* II, 24-26; *Elements of Law* (I. xv. 3-4, 14), pp. 75-76, 80.

[29] *Leviathan* (14), pp. 107-108.

[30] Las tres condiciones anotadas arriba se aplican a todas las transferencias, tanto por contrato como por cesión.

cosas que se entregarán en algún momento futuro determinado (por ejemplo, A vende su vaca a B; A entregará su vaca en una semana y B pagará en mensualidades). Se confía en que un contratante que no cumple inmediatamente cumplirá más tarde. "Respecto de él, entonces, el contrato se llama PACTO o CONVENIO. O bien ambas partes pueden contratar en este momento para cumplir después; en tales casos, el cumplimiento de aquel que se ha comprometido para un tiempo por venir se llama *observancia de promesa* o fe; y la falta de cumplimiento (cuando es voluntaria) *violación de fe.*"[31]

Los contratos pueden ser *expresos o inferidos.* Los contratos expresos involucran términos como "doy", "he dado" o "daré". Los contratos pueden inferirse de cualesquiera términos o del silencio, de la acción o inacción que indiquen la voluntad del contratante, por ejemplo, si B acepta a crédito una cosa de A. Un contrato está "implícito de hecho" cuando una parte, silenciosa y pasivamente, mas con conocimiento, acepta los beneficios que otro le confiere.

Cuando se ha creado una obligación con un contrato, hay dos formas de descargar la obligación y de ganar nuevamente la libertad. La primera es el cumplimiento de la obligación. En el cumplimiento A hace lo que ha convenido hacer. Puesto que no ha prometido hacer otra cosa, su obligación cesa y él queda libre. La descarga mediante el cumplimiento se extiende a la intención de A de cumplir de la mejor forma que sus habilidades le permitan. Presumiblemente, si ha hecho todo lo que ha podido, no se le puede, razonablemente, pedir más. No necesita hacer lo imposible. El segundo método de descarga es la condonación. Cuando B condona a A la obligación de hacer x, le retransfiere a A el derecho; es, efectivamente, una donación. Nadie puede pactar consigo mismo, pues siempre puede condonarse la obligación.[32]

La donación no involucra una transferencia mutua de un derecho.

> Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión; o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de Do-

[31] *Leviathan* (14), p. 102; *De Cive* (ii. 9-10), *EW* II, 20-21; *Elements of Law* (I. xv. 8-9), pp. 77-78.

[32] *Leviathan* (14), pp. 106-107; *De Cive* (ii. 15), *EW* II, 23; *Elements of Law* (I. xv. 12), p. 79.

NACIÓN, LIBERALIDAD O GRACIA, palabras todas éstas que significan una y la misma cosa.[33]

Hobbes ha aceptado la distinción entre contratos y meras promesas consagrada por la ley inglesa común. En un contrato debe haber consideración —un beneficio dado a cambio de un beneficio recibido—. El beneficio que se da no puede ser insustancial, como el afecto, la amistad, etcétera. La doctrina paralela de la *causa* reconoció algunas de estas cosas como beneficios válidos. A diferencia de lo que sucede con los contratos, en los que se intercambian compromisos, promesas de beneficios futuros, una donación debe hacerse en el momento: las promesas no son donaciones. Una promesa sola, las puras palabras sobre el futuro, dejan al que promete en un proceso de deliberación; no transfiere el derecho.

Puesto que la ley de la naturaleza requiere que los hombres se despojen de derechos, era necesario describir las posibles formas en que podían hacerlo: el abandono y la transmisión a otro por medio de la donación o a cambio de algo. Empero, este conocimiento es insuficiente para sacar a los hombres de su condición de miseria y guerra.

En el estado de naturaleza son posibles los contratos y las donaciones —y, en ambos casos, al aceptar un beneficio, un hombre se obliga a beneficiar a su benefactor, ya sea de manera general o cumpliendo su compromiso específico—. Sin embargo, aunque estas obligaciones son posibles en el estado de naturaleza, cada hombre sigue siendo su propio juez; cada uno retiene el derecho de decidir que ya no existen las condiciones en que se efectuó el contrato; al igual que los Estados soberanos, están obligados *rebus sic stantibus*. La ausencia de un tribunal externo no afecta contratos de intercambio, pues aun cuando es probable que cada parte sospeche un intento de fraude o la planeación de un ataque por parte de la otra, se puede llevar a cabo el intercambio real de cosas. Los convenios recíprocos se vuelven muy precarios porque cada parte debe preguntarse si la otra cumplirá. Cada cual debe sospechar que de cumplir primero se pondrá en manos del otro. Hobbes dice que esos contratos no tienen efecto, pero que todo lo que él puede afirmar lógicamente es que cada parte, suspicaz como debe ser, no sólo es libre de juzgar, sino que es muy probable que lo haga (con base en casi cualquiera de las acciones del otro), que la otra parte tiene la intención de no cumplir. Desde luego, cuando una parte ha cumplido, le ha conferido un

[33] *Leviathan* (14), pp. 102-103; *De Cive* (ii. 8), *EW* II, 19-20; *Elements of Law* (I. xv. 7), p. 77.

beneficio a la otra que, al aceptarlo, se obliga a sí misma a actuar recíprocamente.[34]

¿Pueden extrapolarse de esta explicación las tácticas racionales en el estado de naturaleza? Si un hombre estuviera seguro de la amistad de otro, debería mantenerla cumpliendo pactos continuamente, proporcionando beneficios y devolviendo los beneficios que ha recibido en señal de reciprocidad. Si estuviera seguro de su enemistad, debería recurrir a tácticas de guerra. Pero si, como ocurre habitualmente, no tuviera ninguna seguridad de la forma en que el otro va a actuar, su curso de acción más racional sería aplicar los principios de la teoría del juego, variando azarosamente sus cumplimientos e incumplimientos de modo tal que nadie pueda estar seguro acerca de si va a cumplir o no lo hará en una ocasión determinada. Es claro que nadie pactará con un hombre que nunca cumple; es claro que quien siempre cumple está a merced de las pasiones de los otros. Así, la actitud racional en el estado de naturaleza es actuar de tal manera que nadie esté seguro de la acción que vendrá; la actitud racional en el estado de naturaleza crea incertidumbre e inseguridad, un estado de guerra en que siempre debe esperarse el recurso a la fuerza.

El propósito de las leyes de la naturaleza es proporcionar un método racional para la autopreservación. Este objetivo ha de alcanzarse buscando la paz, y si se ha de llegar a la paz, cada cual debe despojarse (ya sea mediante la renuncia o la transferencia por contrato o donación) de gran parte de su derecho natural. Puesto que los pactos son necesarios para lograr la paz, se sigue que la tercera ley de la naturaleza es: "*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*; sin ello, los pactos son vanos y no contienen sino palabras vacías y, subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, estamos todavía en situación de guerra."[35] El cumplimiento de un pacto es una acción justa, el incumplimiento es injusto. Un acto injusto, por lo tanto, sólo puede ocurrir cuando una persona ha transferido un derecho, obligándose ella misma a no hacer lo que podría haber hecho con arreglo al derecho, y actúa entonces contraviniendo esta obligación. Sólo puede injuriarse a una persona individual a la que se le ha otorgado un derecho:

> Por tanto, en muchos casos, la injuria es recibida por un hombre pero es otro quien recibe el daño. Tal es el caso que ocurre cuando el

[34] *Leviathan* (14), pp. 104-105; *De Cive* (ii. 11), *EW* II, 21; *Elements of Law* (I. xv. 10), p. 78.

[35] *Leviathan* (15), p. 110. Cf. *De Cive* (iii. 1), *EW* II, 29-30; *Elements of Law* (I. xvi. 1), p. 82

dueño ordena a su criado que entregue dinero a un extraño; si esta orden no se realiza, la injuria se hace al dueño a quien se había obligado a obedecer, pero el daño redunda en perjuicio del extraño, respecto al cual el criado no tenía obligación y a quien, por consiguiente, no podía injuriar.[36]

Una persona puede hacerse daño a sí misma o a otra persona, pero sólo puede agraviar a alguien con quien ha contraído una obligación mediante un pacto. Puesto que nadie puede pactar efectivamente consigo mismo, nadie puede agraviarse (aunque sí puede hacerse daño) a sí mismo. De manera similar, nada que un hombre haga a otro de acuerdo con la voluntad de éste puede significar que el primero le ha hecho algún agravio. En este sentido, Hobbes considera que la actuación de B, con el permiso de A, es equivalente a la actuación de A; no pudiendo A agraviarse a sí mismo.[37]

Las leyes de la naturaleza obligan a esforzarse por cumplir las leyes, no a un cumplimiento específico en cada acción. Son reglas para las intenciones y modos de actuar de los hombres. En consecuencia, al distinguir entre la justicia de las acciones y la justicia o rectitud de la intención del actor, se hacen posibles cuatro situaciones: 1) un hombre recto realiza una acción justa; 2) un hombre que no es recto realiza una acción justa; 3) un hombre recto realiza una acción injusta; 4) un hombre que no es recto realiza una acción injusta. En la situación 1, el actor cumple con su pacto y preserva, a la vez, la tercera ley de la naturaleza. En la situación 4, el actor rompe su pacto y viola, a la vez, la ley de la naturaleza. En la situación 3, el actor rompe su pacto pero no intenta violar la ley que ordena el cumplimiento del pacto. En la situación 2, aunque el acto se apega a la ley, la intención del actor no.

> Hay un *oderunt peccare* tanto en el justo como en el injusto, pero por causas diferentes, pues el hombre injusto que se abstiene de agraviar por temor al castigo declara plenamente que la justicia de sus acciones depende de la constitución civil, de donde proceden los castigos, mientras que en el estado de naturaleza sería injusto, si tomamos en cuenta cuál es allí la fuente de los castigos.[38]

[36] *Leviathan* (15), pp. 114-115.

[37] *Ibid.*, p. 115. En el estado de naturaleza no se hace ninguna injuria a un hombre asesinándolo o hiriéndolo o esclavizándolo, pero sí rompiendo un convenio con él.

[38] *Elements of Law* (I. xvi. 4), p. 83. Cf. *Leviathan* (15), pp. 114-115; *De Cive* (iii. 5), *EW* II, 32-33.

Puesto que la justicia es el cumplimiento de los pactos que un hombre ha celebrado por sí mismo, más bien que la actuación acorde con un orden natural, la justicia no puede usarse como principio de juicio acerca de los términos de un contrato o de la distribución de bienes. El "precio justo" es el precio que se acuerda en el contrato. No es injusto vender más caro de lo que compramos. "El valor de todas las cosas que entran en un contrato se mide por el aprecio que les dispensan los contratantes; de aquí que su justo valor sea aquel que ambos hayan aceptado darle." [39] Hobbes niega que se haya distinguido correctamente entre la justicia conmutativa y la distributiva. La justicia conmutativa es la justicia contractual —donde cada parte acepta el bien intercambiado—. Con justicia distributiva se referían los aristotélicos a la distribución de los beneficios en proporción a los méritos. La "justicia distributiva" requiere que haya un orden del mérito, natural y obligatorio, que dicte la distribución de los beneficios.[40] Pero no existe el orden natural. En el estado de naturaleza, todos los hombres son, o se pretende que son, iguales. No estamos obligados a darles igualdad a todos; sólo estamos obligados a cumplir nuestros pactos, y después de eso tenemos libertad para hacer lo que nos plazca. Es justo darle a un hombre lo que hemos convenido darle, pero darle un regalo (un beneficio que no estamos obligados a darle por ningún contrato) no es justo ni injusto. Cada hombre está en libertad de disponer de lo que posee de acuerdo con su propia voluntad. No habría sido injusto para el poseedor de la viña haber dado a alguien que no ha trabajado nada lo mismo que dio a los que trabajaron todo el día.[41]

En el estado de naturaleza, los pactos que se hacen cumplir por las sociedades se vuelven nulos fácilmente, y los pactos prohibidos por las sociedades, o que éstas se rehúsan a hacer cumplir, están permitidos; por ejemplo, las declaraciones de conformidad sacadas por la fuerza a los presos son válidas.[42] Las sociedades civiles existen para proteger a los hombres del miedo y de ser aterrorizados por otros hombres. Una sociedad exitosa monopoliza el uso de la coerción y el motivo del miedo, impidiendo con ello a los hombres obtener beneficios por esos medios.

Actuar benevolentemente en correspondencia por los bienes recibidos es la cuarta ley de la naturaleza. La aceptación de un re-

[39] *Leviathan* (15), p. 115.

[40] Véase Greenleaf, pp. 14-17, para una exposición de lo que llama la "teoría política del orden".

[41] Véase Mat. 20:1-16.

[42] *Leviathan* (14), p. 107; *De Cive* (ii. 16), *EW* II, 23-24; *Elements of Law* (I. xv. 13), pp. 79-80.

galo crea una obligación, en quien lo recibe, de hacer un bien, a quien lo da. En algunos casos, este bien puede ser solamente la gratitud. Si los hombres actuasen ingrata y mezquinamente, no habría ningún inicio de credulidad, confianza o amistad entre ellos.[43]

Aparte de las acciones injustas e ingratas, hay otros actos que provocan la guerra y promueven la enemistad entre los hombres. Están prohibidos por un grupo de leyes de la naturaleza que difieren de la tercera y la cuarta leyes en que no involucran la creación de una obligación específica para una persona determinada, sino que se relacionan con un orden general de conducta. "Una quinta ley de la naturaleza es la COMPLACENCIA, es decir, *que cada hombre se esfuerce por acomodarse a los demás.*"[44] Se presume que los hombres luchan en función de las necesidades de la vida; si esto es verdad, los conflictos pueden ser inevitables. Pero si alguien está tratando de conseguir o de conservar más de lo que es necesario, entonces está prolongando el conflicto irracionalmente —irracionalmente, porque está arriesgando su existencia por algo que es superfluo para su existencia.

"Que por precaución un hombre debe perdonar las ofensas pasadas de aquellos que, arrepentidos, deseen ser perdonados" y *"que en las venganzas* (ello es, en la devolución de mal por mal) *los hombres no fijen su mirada en la magnitud del mal pasado, sino en la grandeza del bien venidero"* son las dos leyes siguientes de la naturaleza.[45] Perdonar es dar la paz; si nos rehusamos a conceder la paz a aquellos que la quieren (los arrepentidos) cuando estamos a buen recaudo (siendo precavidos), estamos entonces prolongando una guerra que ya no es necesaria. La venganza es un triunfo, dulce porque es un triunfo sobre aquellos que antes se han vanagloriado a costa de los que ahora triunfan. Pero la venganza es un bien que no es un medio para ningún bien futuro; puede inspirar odio y deseo de venganza en respuesta, esto es, la venganza promueve la hostilidad. La venganza, entonces, debe restringirse al castigo que intente refrenar a otros o corregir al ofensor.

Puesto que el oprobio, el orgullo y la arrogancia impiden la paz y promueven la guerra, el octavo, noveno y décimo preceptos se dirigen contra estas causas de conflicto: *"que ningún hombre,*

[43] *Leviathan* (15), p. 116; *De Cive* (vii. 8), *EW* II, 35; *Elements of Law* (I. xvi. 6-7), pp. 84-85.

[44] *Leviathan* (15), p. 116; *De Cive* (iii. 9), *EW* II, 36; *Elements of Law* (I. xvi. 8), p. 85.

[45] *Leviathan* (15), p. 117; *De Cive* (iii. 10-11), *EW* II, 37-38; *Elements of Law* (I. xvi. 9-10), pp. 85-86.

por medio de actos, palabras, abstención o gesto manifieste odio o desprecio a otro"; *"que cada hombre reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza"*; *"que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse ningún derecho que él mismo no se avendría a que otro se reservara"*.[46] A diferencia de la octava ley, diseñada para reducir la hostilidad, el reconocimiento de la igualdad no es un consejo de perfeccionamiento. Es una necesidad lógica. No sólo son los hombres iguales por naturaleza —no hay patrones para determinar el valor de los hombres en el estado de naturaleza ni ninguna superioridad o inferioridad naturales basadas en diferencias de inteligencia (como en Aristóteles)—, sino que, aun cuando no fuesen iguales, "dicha igualdad debe ser admitida, ya que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz si no se les trata como tales".[47] La décima máxima simplemente extiende esta igualdad a las condiciones del pacto.

El tercer grupo de leyes proporciona algunos de los mecanismos necesarios para la paz y se ocupa de las condiciones en que pueden operar estos mecanismos. Para ocuparse de las controversias, así como para arreglarlas pacíficamente y sin recurrir a la violencia, dejando así de mantener un estado de guerra, es necesario *"que quienes estén en controversia sometan su derecho al juicio de un árbitro"*.[48] [16*a*)] Aun si todos se propusieran obedecer las leyes de la naturaleza, es decir, si todos tuvieran buena voluntad, podrían surgir controversias, tanto sobre cuestiones de hecho como sobre cuestiones de derecho. Para arreglar estas cuestiones, las partes deben acordar someterse al juicio de algún otro. Como tal sumisión sería desastrosa si el juicio estuviera prejuiciado en favor de una parte, se sigue que "si *a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos*, es un precepto de la ley de la naturaleza [11*a*)] *que proceda con equidad entre ellos*".[49] Como se supone que los hombres obran siempre en su propio beneficio, ningún hombre ha de juzgar su propio caso [17*a*)] ni ningún caso en que obtuviere un beneficio mayor (ganancia, honor o placer) del éxito de una parte más que del de la otra [18*a*)].[50] Donde una parte es el juez,

[46] *Leviathan* (15), pp. 117-118; *De Cive* (iii. 12-14), *EW* II, 38-40; *Elements of Law* (I. xvi. 11, xvii. 1-2), pp. 86, 87-89.
[47] *Leviathan* (15), p. 118.
[48] *Ibid.*, p. 120; *De Cive* (iii. 20), *EW* II, 41-42; *Elements of Law* (I. xvii. 6), pp. 90-91.
[49] *Leviathan* (15), p. 119; *De Cive* (iii. 15), *EW* II, 40; Cf. *Elements of Law* (I. xvii. 7), p. 91.
[50] *Leviathan* (15), p. 120; *De Cive* (iii. 21-22, 24), *EW* II, 42, 43-44; *Elements of Law* (I. xvii. 7), p. 91.

la otra puede serlo también, pero es esta la situación que deseamos evitar. En el caso en que el juez se beneficia, el juicio está amañado, quizás inevitablemente, pero al fin y al cabo amañado. Donde hay una causa de parcialidad no se puede decir que las partes hayan tenido un tratamiento equitativo. Pues bien se puede sospechar que el juez ha favorecido su prejuicio o, alternativamente, que ha actuado duramente para compensar su prejuicio. En las primeras versiones, Hobbes había incluido la condición de que el juez no celebre ningún contrato con ninguna de las dos partes —ni aun con el objeto de juzgar justamente—. Ya que, sostenía, un acuerdo así implicaría que la parte tiene derecho a juzgar si la decisión del juez es justa; consiguientemente, la controversia no se vería arreglada por el arbitraje.[51] Esto enfatiza el punto de que, cuando una parte acepta someterse a arbitraje, admite también que aceptará el resultado de tal arbitraje. Para decidir cuestiones de hecho, el juez ha de escuchar testigos además de las partes [19*a*)].[52]

Estas reglas concernientes al arbitraje pueden ayudar a prevenir el estallido de las hostilidades. Sin embargo, se las puede utilizar para conseguir algún progreso en el arreglo de los conflictos únicamente cuando se puede convencer a las partes involucradas de aceptar un arbitraje. La guerra, igual que sucede con el movimiento, continúa hasta que no se hallan los medios de detenerla. Es posible la aniquilación de una parte, pero a menos que esto ocurra, no habrá una paz distinta de la que es producto de un acuerdo. Esto significa que las partes tendrán que negociar entre sí. Pero no se pueden emprender negociaciones sin mediadores, ya sean neutrales o enemigos reunidos para hablar. Alguien debe ir de un lado a otro —o, cuando menos, a un terreno neutral—. Así, "es también una ley de la naturaleza *que a todos los hombres que sirven de mediadores para la paz se les otorgue salvoconducto*" [15*a*)].[53]

La última parte de este grupo de leyes tiene que ver con las reglas para dividir los bienes. Estas reglas se siguen de la undécima regla que ordena equidad, es decir, igual distribución a cada hombre de lo que en razón le pertenece. Si una cosa no puede dividirse, entonces ha de ser disfrutada en común, ya sea sin poner límite, si hay suficiente de ella, o equitativamente entre los que tengan derecho [12*a*)]. Si no se la puede dividir ni utilizar en común, en-

[51] Véase *De Cive* (iii. 24), *EW* II, 43-44; *Elements of Law* (I. xvii. 7), p. 91.

[52] *Leviathan* (15), p. 120; *De Cive* (iii. 23), *EW* II, 43; la provisión de testigos está ausente en los *Elements of Law*.

[53] *Leviathan* (15), p. 119; *De Cive* (iii. 19), *EW* II, 41; *Elements of Law* (I. xvi. 13), p. 87.

tonces el derecho absoluto o, cuando el uso es alterno, la primera posesión ha de determinarse por la suerte [13*a*)]. La suerte es arbitraria —un método que establecen los competidores— o natural, es decir, primogenitura o primer establecimiento [14*a*)].[54] En estas reglamentaciones, Hobbes parece ocuparse tanto de la igualdad como del establecimiento de la propiedad privada.

Puede haber otras leyes de la naturaleza. Hobbes incluye una más en su "Resumen y conclusión", esto es, "*que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra a la autoridad que a él mismo lo protege en tiempo de paz*".[55] Este añadido enfatiza un punto que podía haberse deducido de algunas de las leyes previas, pero que no incrementa las obligaciones reales de un hombre en la sociedad civil. El civil aprensivo sólo está obligado a combatir cuando la defensa de la república requiere de la ayuda de todos aquellos capaces de cargar un arma, "porque de otro modo la institución de la república, que ellos no tengan el propósito o el coraje de preservar, habráse erigido en vano".[56]

Hobbes sugiere que, además de las reglas que se aplican a la conducta de un hombre con relación a otro, hay otras leyes de la naturaleza que prescriben cómo debe tratarse un hombre a sí mismo. Entre ellas se encuentran reglas sobre la embriaguez y otros tipos de intemperancia —una regla enunciada efectivamente en el *De Cive*—.[57] Si fuera necesario, se podrían enlistar estas reglas. La embriaguez y la glotonería se podrían prohibir, tanto porque impiden el uso de la razón cuanto porque destruyen otras facultades naturales, por ejemplo, la salud y la fuerza del cuerpo. Presumiblemente, las reglas sobre la salud caerían bajo esta categoría. Consérvate sano. Toma leche todos los días. Come de acuerdo con una dieta balanceada. Hobbes no habría dudado en recomendar jugar al tenis, caminar, cantar y otras formas de ejercicio, actividades de las que él mismo se ocupaba, como una vía para mantenerse sano y fuerte.[58] Quizás estas leyes de la naturaleza incluirían

[54] *Leviathan* (15), p. 119; *De Cive* (iii. 16-18), *EW* II, 40-41; *Elements of Law* (I. xvii. 3-5), pp. 89-90.

[55] *Leviathan* (Resumen y Conclusiones), p. 548; Cf. *Leviathan* (26), página 210:

"Es un dictado de la razón natural, y en consecuencia una ley evidente de la naturaleza, que nadie debe debilitar ese poder, cuya protección él mismo ha demandado o recibido contra otros, con pleno conocimiento."

[56] *Leviathan* (21), p. 168.

[57] *De Cive* (iii. 25), *EW* II, 44; *Leviathan* (15), p. 120; *Elements of Law* (I. xvii. 14), p. 94.

[58] Véase Aubrey, I, 351: "Además de su diaria caminata, durante dos o tres años jugó al tenis (hasta cerca de los 75); se iba entonces a la cama

máximas como "nunca nades antes de que haya pasado una hora después de la comida" y "no tragues veneno". Aunque en el estado de naturaleza estas reglas serían presumiblemente obligatorias —a diferencia de otras leyes de la naturaleza (de las que Hobbes se ocupa primariamente)—, no son pertinentes para el propósito de guiar a los hombres en sus relaciones con sus prójimos.[59]

La condición de las leyes de la naturaleza

Se ha descubierto que las leyes de la naturaleza son un conjunto de reglas que prescriben los medios a seguir en la búsqueda de la paz. La paz misma es un medio para la autopreservación.

> Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres, pero impropiamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si además consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes.[60]

Como se ha considerado arriba, no es correcto llamar "leyes" a estas conclusiones racionales acerca de la conservación y la defensa. Exhiben las características de las conclusiones científicas; son inmutables y eternas, no nos dicen nada sobre la existencia de los hechos y son hipotéticas y no absolutas.[61] A menos que se sigan estas reglas, no puede haber paz (los mejores medios de preservarnos a nosotros mismos), es decir, si ha de haber paz, entonces debemos seguir las leyes de la naturaleza. Si no se siguen estas reglas, el resultado será la guerra. Puesto que la guerra no puede ser un medio para preservar la vida y la paz no puede ser un medio para destruirla,[62] estas reglas son lógicas y no meramente prudenciales. (Esto no significa que la defensa no pueda ser un medio para preservar la vida y el fracaso en la propia protección un medio para perderla. Ni nos dice cuándo debemos combatir y

y recibía un buen masaje. Pensaba que esto alargaría su vida dos o tres años." Véase también *ibid.*, pp. 347, 350.

[59] Véase Apéndice 3.

[60] *Leviathan* (15), pp. 122-123. Cf. *De Cive* (iii. 33), *EW* II, 49-50; *Elements of Law* (I. xvii. 12, xviii. 1), pp. 93, 95.

[61] *Leviathan* (7, 15), pp. 49-50, 122. Véase Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 82-85.

[62] *Ibid.* (15), p. 122.

cuándo debemos rendirnos, pues esta elección depende de nuestra propia estimación de la situación y de nuestros adversarios.) Las leyes de la naturaleza no son imprácticas. Nos dicen que ciertas cosas están causalmente relacionadas con la guerra y otras con la paz. Al saber esto, sabemos cómo actuar para conseguir y preservar la paz y sabemos qué tipo de acciones conducen a la destrucción de la paz o a la promoción de la guerra. Más aún, sabemos que algunas clases de acciones, por ejemplo, las crueles, no son de utilidad para promover la paz, ya sea mediante la victoria, ya por medio de la negociación.

El conocimiento de las leyes de la naturaleza es la filosofía moral verdadera. Los hombres difieren acerca de lo que es bueno y malo, no sólo para los sentidos, sino también para la razón. Sus juicios, apetitos y acciones inmediatos en el estado de naturaleza, en el que cada hombre es juez del bien y del mal, frustran el propósito implícito de actuar, es decir, de continuar con la propia existencia, creando una situación de guerra en que la existencia se vuelve precaria. La paz es, en consecuencia, racionalmente buena —en razón de que es un medio necesario para asegurar la existencia continua de uno mismo—. Se debe seguir que los medios para la paz son buenos, y sus contrarios malos.[63] Son bienes y males morales porque tratan de la conducta de los seres humanos —de los modos de actuar de los hombres—. Una revisión de las leyes de la naturaleza muestra que algunas (pero no todas) prescriben virtudes y prohíben vicios: justicia, gratitud, sociabilidad, indulgencia, igualdad, modestia o humildad, equidad, temperancia y coraje están todos prescritos; injusticia, obstinación, crueldad, oprobio, orgullo, arrogancia y favoritismo están prohibidos. "El grado sumo de la virtud es ser sociable con los que son sociables e insociable con los que no lo son. Esto mismo constituye el grado sumo de la ley de la naturaleza." [64]

Las leyes de la naturaleza son también leyes divinas. Sólo en este sentido pueden ser llamadas leyes. Pues no son leyes con respecto a la naturaleza sino con respecto a Dios, el autor de la naturaleza.[65] Hay dos sentidos en que esto es cierto; las leyes de la naturaleza son leyes naturales divinas y leyes positivas divinas.

El hecho de que las leyes de la naturaleza sean leyes naturales divinas no añade nada precisamente a nuestro conocimiento de estas leyes o a nuestra obligación de seguirlas. Se descubren por

[63] *De Cive* (iii. 31-32), *EW* II, 47-49; *Elements of Law* (I. xvii. 14), pp. 93-94; *Leviathan* (15), p. 122.

[64] *Elements of Law* (I. xvii. 15), p. 95.

[65] *Elements of Law* (I. xviii. 1), p. 95; *De Cive* (iv. 1), *EW* II, 50-51; *Leviathan* (30), p. 273.

medio del razonamiento —"la luz de la naturaleza"—. Por la razón natural pasa el hombre de la consideración de un efecto a la búsqueda de la causa, y después a la causa de esta causa. Aunque los hombres no pueden rastrear esta serie de causas hasta su principio, pues es una cadena tan larga que no pueden sino abandonarla antes de conseguir su objetivo, sí pueden inferir que debe haber una primera causa.[66] Que lo que se concibe como primera causa no puede tener una causa; esto, no sólo nos llevaría a un regreso infinito, sino que significaría también que esa no era la primera causa. A aquello de lo que no podemos imaginar ninguna causa o principio lo llamamos eterno. Así "debe existir (como los mismos filósofos paganos manifestaban) un motor inicial, es decir, una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres quieren decir cuando pronuncian el nombre de Dios".[67] Hobbes admite que no muchos hombres llevan a cabo el estudio profundo de la ciencia natural que se requiere para llegar a esta conclusión. La mayor parte de los hombres, ansiosos de saber lo que les ocurrirá y suponiendo causas sin distinguir causas inmediatas de causas remotas, imaginan agentes invisibles, que les sugiere, bien su fantasía, o bien otros hombres que ellos creen sabios y buenos. En su temor y ansiedad por su propio bien, estos hombres, a diferencia de los filósofos, se ven obstaculizados en su búsqueda de causas; terminan por "fingir tantos dioses como hombres existen para imaginar esa ficción".[68]

La razón nos ha llevado a la conclusión de que hay una causa primera y eterna de todas las cosas, Dios. Aunque podemos inferir que Dios es, no podemos concebir en nuestras mentes ninguna idea de él. Por lo tanto, no podemos describir sus atributos. Hay una cosa más que sabemos sobre Dios; Dios es una causa. Se sigue que es o tiene poder, y para este poder no podemos imaginar límites. Este poder es la causa de un mundo tan inmenso que no estamos ciertos de si es finito o infinito. Dios es una primera causa omnipotente, el Rey de todo lo que es, ya que todo está sujeto a su poder.

[66] *De Corpore* (xxvi. 1), *EW* I, 412. Aunque en *Elements of Law* (I. xi. 2), pp. 53-54, sostiene la posibilidad de remontar la cadena de causas hasta una primera causa, la posición asumida en el *Leviathan* (11, 12), pp. 80-81, 83, esto es, una búsqueda profunda en las causas inclina al investigador a creer en Dios, es congruente con (y puede implicar) la posición asumida en el *De Corpore*.

[67] *Leviathan* (12), p. 83.

[68] *Ibid.*

> Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder de Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo pero no su yugo. Designar este poder de Dios, que no sólo se extiende al hombre, sino también a los animales y a las plantas y a los cuerpos inanimados, con el nombre de reino, no es sino un uso metafórico de ese término, porque con propiedad sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra, con la promesa de recompensas a quienes le obedecen y con la imposición de castigos a quienes dejan de obedecerle. Por tanto, en el reino de Dios no son súbditos los cuerpos inanimados ni las criaturas irracionales, ya que no comprenden los preceptos como suyos; ni los ateos, ni los que no creen que Dios vigila todas las acciones del género humano; y esto porque no reconocen la palabra de Dios como suya, ni tienen esperanza en sus premios ni temor a sus castigos. Quienes creen por consiguiente que existe un Dios gobernando el mundo, y que ha dado preceptos y señalado recompensas y castigos para la humanidad, son buenos súbditos; todos los demás deben ser considerados como enemigos.[69]

Dios gobierna a sus súbditos con su palabra. Su palabra debe conocerse si ha de constituir leyes. Si Dios fuera un hombre, estas leyen tendrían que promulgarse públicamente. No siendo un hombre, Dios tiene tres formas de declarar las leyes en vez de una: la razón natural, la revelación y la voz de algún hombre. Así, Hobbes dice que hay una triple palabra de Dios: racional, sensible y profética; y una correspondiente audición triple de su palabra: por la razón, por el sentido sobrenatural y por la fe (a través de nuestros sentidos naturales). De hecho, ningunas leyes universales están dadas (solamente) por la revelación; la revelación es la forma en que Dios transmite sus órdenes a los hombres individuales para que hagan varias cosas. Así, de la triple palabra de Dios no surge sino un reino doble. En su reino natural, Dios gobierna, por los dictados naturales de la razón, a los hombres que reconocen su providencia. En este reino profético, Dios elige gobernar, como nación particular, a los judíos. En su reino profético, Dios no actúa como un gobernador por naturaleza, sino como un gobernador con el consentimiento y la aceptación de sus súbditos, a quienes gobierna por medio de leyes positivas transmitidas por los profetas.[70] De este modo, las leyes de la naturaleza, cuando se transmiten mediante la profecía autorizada en esta sociedad civil particular, son leyes positivas. La existencia del reino profético de Dios explica cómo y cuándo las leyes "naturales" se hicieron leyes

[69] *Ibid.* (31), pp. 274-275. Cf. *De Cive* (xv. 2), *EW* II, 204-205.
[70] *Leviathan* (31, 35), pp. 275, 314-317. Cf. *ibid.* (26), pp. 219-220.

positivas divinas, pero no nos dice si los preceptos de la razón natural pueden recibir propiamente el nombre de leyes fuera de este reino.

Hemos averiguado que las leyes de la naturaleza son leyes que se conocen por la sola razón natural cuando se las concibe como las leyes del reino natural de Dios. El derecho por el cual Dios gobierna en este reino es su derecho natural. El dominio sobre los hombres, como ya se ha mostrado, pertenecería por derecho a cualquiera cuyo poder fuese tan grande que nadie pudiera resistírsele.[71] El derecho de Dios ni se deriva del consentimiento o aceptación de los hombres ni depende de que los haya creado o de que éstos le estén agradecidos por los beneficios que Dios les ha dado; más bien es efecto de la omnipotencia divina.[72] El derecho de Dios a hacer que los hombres sufran por sus pecados para su propio placer se deriva de su poder. Pero el derecho natural de Dios no implica una correspondiente obligación a obedecer por parte de los hombres.[73] Para ponerlo de otro modo, aunque el poder de Dios se extiende a todos los hombres, no todos los hombres son súbditos de Dios en su reino natural. Por ejemplo, los ateos no son súbditos, sino enemigos. Los súbditos de Dios en su reino natural son solamente aquellos hombres que reconocen su poder.

Conscientes de su propia debilidad en relación con el poder divino, se dan cuenta de que "no pueden no obedecer" (*non potest non obedire*):

> Del segundo tipo de obligación, es decir del miedo, o sea, de la conciencia de nuestra debilidad con respecto al poder divino, proviene nuestra obligación de obedecer a Dios en el reino natural. La razón dicta a todos los que reconocen el poder de Dios y su providencia [*dictante scilicedt ratione omnibus Dei potentiam et providentiam agnoscentibus*], *que negarse es dar de coces contra aguijones.*[74]

La obligación natural del hombre con Dios, distinta de cualquier obligación pactada, se deriva de un acto de la mente del hombre, de su sumisión cuando entiende y reconoce el poder y la providencia de Dios.

Sería erróneo concluir que Hobbes, habiendo partido de una concepción de Dios como primera causa, ha llegado a la misma concepción de Dios que se revela en el cristianismo, un Dios de amor

[71] Véase *supra*, p. 96.
[72] *Leviathan* (31), p. 276; *De Cive* (xv. 5), *EW* II, 206-207.
[73] Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 18-26.
[74] *De Cive* (xv. 7), *EW* II, 209; *LW* II, 336-337. Véase Apéndice 4.

y misericordia que ordena recompensas y castigos después de esta vida para los que creen en él y que, en consecuencia, se esfuerza por hacer cumplir sus mandatos. Me gustaría sugerir que aquello de lo que los seres racionales toman conciencia cuando admiten su debilidad frente al poder de Dios, no es que hay un Dios cristiano que ha provisto lo necesario para un reconocimiento final, sino que hay un Dios que es una primera causa eterna, omnipotente. Este Dios ha causado un mundo en el que hay vínculos necesarios entre causas y efectos, vínculos que los hombres no pueden destruir. No es gracias al azar o a los favores de la fortuna que llegan al hombre los bienes y los males; más bien son consecuencias, no accidentales, sino necesarias. De lo que los hombres se dan cuenta es de algo que ya sabían; de que justo como en el mundo físico cada suceso está eslabonado en una cadena de efectos y causas necesarias, asimismo en el mundo de la conducta humana cada acción es resultado de causas anteriores y produce consecuencias posteriores. Donde se desean las consecuencias, se les denomina "fines" o "bienes", y a las acciones necesarias para producirlas, "medios". Así, se dan cuenta de que algunas acciones producen necesariamente resultados que ellos desean evitar, en tanto que los resultados que desean obtener son consecuencia de otras acciones. Han descubierto que las leyes de la naturaleza son medios necesarios para el establecimiento de la paz; la necesidad de estos medios, por decirlo así, se introdujo en el mundo por Dios.

Si el argumento precedente es correcto, entonces difícilmente puede decirse que las leyes de la naturaleza son más obligatorias como mandatos divinos de lo que lo son como preceptos racionales. Su fuerza directiva se queda en lo que era: son medios para un fin deseado. Si pudiera mostrarse a) que Hobbes pensaba que la razón podía establecer que Dios ha asegurado en otra vida recompensas por obedecer las leyes de la naturaleza y castigos por desobedecerlas, o b) que el fin de seguir las leyes de la naturaleza era la salvación, o c) que lo que Hobbes quiere decir con autopreservación es algo distinto de la preservación de la vida de un hombre en este mundo, entonces mi interpretación debería derrumbarse. No se puede establecer ninguno de estos puntos.

Aunque los hombres pueden creer que hay una vida después de la muerte que asegura castigos y recompensas, esta no es una cuestión de conocimiento natural, sino de "fe sobrenatural". Al negar que el quebrantamiento de acuerdos pueda conducir a la salvación, Hobbes niega que haya algún conocimiento natural de una ley más elevada o de sanciones más elevadas que la ley de la naturaleza. Algunos hombres

> no considerarán a la ley de la naturaleza como aquellas reglas que conducen a la preservación de la vida humana sobre la Tierra, sino para alcanzar una felicidad eterna después de la muerte; piensan que el quebrantamiento del pacto puede conducir a ello, y en consecuencia son justos y razonables [...] Ahora bien, *como no existe conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte* y mucho menos de la recompensa que entonces se dará a quienes quebranten la fe, sino solamente una creencia fundada en lo que dicen otros hombres que están en posesión de conocimientos sobrenaturales o que conocen a otros hombres que lo saben por medios sobrenaturales, al quebrantamiento de la fe no se le puede llamar un precepto de la razón o de la naturaleza.[75]

La razón no puede establecer que las leyes de la naturaleza son medios para un fin que está más allá de esta vida porque no hay ningún conocimiento natural de un fin de esta clase. La creencia presente en recompensas y castigos en la otra vida es materia de fe. Se puede esperar que los creyentes actúen en concordancia con sus creencias. Hobbes, como creyente cristiano confeso, está bien preparado para decir lo que debería creer y hacer un cristiano, pero no piensa que el cristianismo es una religión puramente racional. La fe cristiana no es lo mismo que la razón natural. Las leyes de la naturaleza son leyes universales; no se aplican sólo a los creyentes cristianos ni son sanciones limitadas a los creyentes. Sostiene que la injusticia, la ruptura del pacto, nunca puede ser benéfica, aun cuando conduzca al poder soberano. ¿Por qué no puede ser benéfica la injusticia, si conduce al propio bien de un hombre? Seguramente, en ocasiones debe conducir a los fines de algún hombre. "Este ostentoso razonamiento es falso, sin embargo."[76] Supongamos una situación en que hay una obligación válida donde, bien hay un poder que obligue al cumplimiento o, más aún, en el estado de naturaleza, donde una de las partes ya ha cumplido. Cumplir nunca deja de ser razonable; cuando un hombre hace algo que tiende hacia su propia destrucción, su acción no se hace sabia o razonable si ocurre algo que él no podía prever y voltea la acción en su beneficio. En el estado de naturaleza, nadie puede estar seguro de su preservación sin el auxilio de cómplices. Nadie que declare que piensa que es razonable engañar a quienes lo ayudan puede esperar ninguna ayuda de los demás.

> En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna

[75] Cursivas añadidas. *Leviathan* (15), p. 113.
[76] *Ibid.*, p. 112.

> sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole cuando se advierte el peligro del error. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad: el resultado es que, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos acerca del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación, y así, todas aquellas personas que no contribuyen a su destrucción, sólo perdonan por ignorancia de lo que a ellas mismas les conviene.[77]

Nadie que piense que obra correctamente al romper sus obligaciones contractuales con otros puede esperar que alguien más lo trate (excepto por accidente, equivocación, estupidez o ignorancia) como algo distinto de un enemigo. En cuanto a lograr la soberanía por un acto de rebelión, razonablemente no se puede esperar ningún éxito. Y aun cuando este acto injusto tuviera éxito y redundara en la soberanía, su propósito se frustraría, pues enseñaría a otros a hacer lo mismo.

En lo que se refiere a la consecución de la salvación mediante la injusticia, Hobbes la considera una posibilidad fútil, pues el único camino concebible a la salvación no es deshacer, sino mantener los pactos.[78] Dado que conseguir la salvación no es un fin natural del género humano, sino sólo un fin de algunos hombres, por ejemplo, los cristianos, Hobbes ha afirmado la compatibilidad de la fe y la razón (aún tiene que probarla).

Este análisis de la injusticia indica que Hobbes concebía las sanciones por la ruptura de la ley natural, no como castigos en otro mundo ni como hechos extraordinarios en éste, sino más bien como los efectos naturales de las acciones realizadas. Los quebrantamientos de la ley natural se castigan naturalmente con las consecuencias de tales actos.

> No existe acción humana en esta vida que no sea el comienzo de una cadena de consecuencias, tan larga, que ninguna providencia humana es lo bastante elevada para dar al hombre una perspectiva del fin. En esta cadena están eslabonados unos con otros los acon-

[77] *Ibid.*, pp. 112-113.

[78] *Ibid.*, p. 113. Como Hobbes no da razón para asegurar al lector que no es imaginable que se pueda ganar la felicidad eterna mediante la injusticia, el lector debe juzgar si, como afirma Warrender (*The Political Philosophy of Hobbes*, p. 276): "Es evidente que sólo es conclusiva la última de estas razones; el resto es solamente un consejo amonestador a aquellos que pudieran pensar que la rebelión es de muy fácil éxito y se embarcaran en ella sin ponderar adecuadamente las probabilidades."

> tecimientos agradables y los desagradables, de tal modo que quien desea hacer alguna cosa placentera queda él mismo obligado a sufrir todas las penas inherentes a ella; estas penas constituyen los castigos naturales de aquellas acciones que son más bien causa de perjuicio que de beneficio. Por añadidura, suele ocurrir que la intemperancia resulta naturalmente castigada con las enfermedades; la precipitación, con el fracaso; la injusticia, con la violencia de los enemigos; el orgullo, con la ruina; la cobardía, con la opresión; el gobierno negligente de los príncipes, con la rebelión; y la rebelión, con la matanza. En efecto, si consideramos que los castigos son consecuencia de la infracción de las leyes, los castigos naturales deben ser, naturalmente, consiguientes al quebrantamiento de las leyes de naturaleza, y por tal causa les siguen como sus efectos naturales, y no arbitrarios.[79]

Las sanciones relacionadas con las leyes de la naturaleza no necesitan ser castigos en otra vida, pues es este un mundo en que los efectos se siguen necesariamente de las causas antecedentes.

La autopreservación es el fin para el que las leyes de la naturaleza son los medios. Pero, ¿cuál es la naturaleza precisa de este fin? La autopreservación es el anverso de la expresión negativa de Hobbes, la evasión de la muerte. ¿La muerte que ha de temerse y evitarse es meramente la muerte natural? ¿O es la muerte vergonzosa, deshonrosa, la que los hombres deberían evitar? ¿No es la muerte como fin de esta vida la que ha de temerse, sino más bien la muerte eterna?[80]

Cada una de estas posibilidades tiene mucho de recomendable, cada una genera una visión distinta de la conducta moral y cada una puede apoyarse en pasajes de las obras de Hobbes. Si (para tomar en primera instancia la posición del señor Warrender) el fin de la conducta humana es evitar la última muerte y obtener la salvación eterna, entonces se puede oponer un segundo y más elevado tipo de conducta a la conducta que se basa meramente en la prudencia terrenal. Como esta conducta se dirigiría al bien más grande del hombre y a evitar el mayor mal del hombre, se puede decir que es verdaderamente moral y no meramente autointeresada. Cuando menos, involucra un tipo más elevado de autointerés. Habría entonces tres clases de acción.

1) La conducta real. Un hombre realiza las acciones que cree que abonan su mejor interés. Lo que haga, por supuesto, será resul-

[79] *Leviathan* (31), p. 284; Cf. *ibid.* (6), p. 48; *De Cive* (iii. 32), *EW* II, 49.
[80] Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 272-277, 287-298; y Oakeshott, "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", en *Rationalism in Politics*, pp. 273-294.

tado de su deliberación real. La precisión en sus cálculos de las consecuencias de las acciones que considera está limitada por el grado de su conocimiento. En esta clase de acción hay entonces dos subclases: a) la conducta resultante de la deliberación inadecuada; b) la conducta prudente: la conducta resultante de la deliberación adecuada, esto es, la que toma en cuenta todos los individuos que conoce.

2) La conducta más prudente: la acción que realizaría un hombre dados sus valores particulares: a) si tiene el conocimiento cabal y b) si ejercita la deliberación adecuada.

3) La conducta tendente a la salvación. Esta es una subclase especial de la conducta más prudente —que consiste en las acciones que haría un hombre que tome a la salvación como su más grande bien, si tuviera conocimiento cabal y ejercitara la deliberación adecuada.[81]

Sólo de las acciones de la tercera clase de conducta se puede decir que son moralmente obligatorias. Es una clase de conducta prudente y autointeresada, es cierto, pero en este caso la prudencia y el autointerés se dirigen hacia algo verdaderamente bueno.[82] Esta conducta es conducta moral, no sólo porque se orienta hacia el bien, sino también porque es una conducta que tiene por fundamento una elección entre valores. Nadie está obligado a elegir la salvación, aunque puede ocurrir que lo haga alguien que razone correctamente y delibere adecuadamente. El ateo, como dice Hobbes, no es injusto, sino tonto. (Es un tonto porque no ha razonado correctamente que hay un Dios.)

Esta interpretación nos da los fundamentos de la obligación moral en la obediencia a los mandatos de Dios, las leyes de la naturaleza. Todas las otras obligaciones, no importa cómo hayan sido contraídas, derivan su fuerza de estos fundamentos, y se puede mostrar que el mínimo irreductible de derecho natural (ese derecho natural que según Hobbes es inalienable) opera como "condiciones que validan la obligación".[83] Esta interpretación excede el hallazgo de una teoría coherente de la obligación en el sistema de Hobbes; muestra que Hobbes no era un ateo disfrazado, pues no hay ningún ateísmo que disfrazar en su sistema. La acusación contemporánea de ateísmo se debe al argumento de Hobbes de que

[81] Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 282-283.

[82] *Ibid.*, pp. 295 *ss.*

[83] En la terminología de Warrender, las condiciones que validan la obligación son las condiciones bajo las cuales las obligaciones se hacen efectivas; por ejemplo, si los locos no tienen obligaciones, entonces la cordura es una "condición que valida la obligación". Véase *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 21-29.

la sumisión, la religión, la obligación moral y la obediencia a la ley civil son enteramente congruentes, excepto en el caso especial de aquellos llamados a predicar a los infieles.[84] La congruencia de la sumisión, la religión, la obligación moral y la conducta legal es mayor en una república cristiana. Hasta donde estas esferas se superponen, son idénticas. Por lo general, la ley civil no es coextensiva con la obligación moral; la mayoría de los Estados permiten al ciudadano algunas áreas de conducta en que la ley no prescribe cómo actuarán; por ejemplo, la gratitud, que, aunque es un principio de la ley de la naturaleza, rara vez se hace cumplir por la ley civil.

Esta teoría explica la presencia en las obras de Hobbes de pasajes que enfatizan la importancia de considerar las recompensas y los castigos divinos, por ejemplo,

> Todos los hombres por naturaleza (sin disciplina) buscan en todas sus acciones, en la medida de sus posibilidades, el beneficio que les traerá su obediencia. Leen que la codicia está en la raíz de todos los males, pero piensan, y en verdad en ocasiones encuentran, que está en la raíz de su propio estado actual. E igualmente en otros casos, las Escrituras dicen una cosa y ellos piensan otra, ponderando únicamente las comodidades o incomodidades de su vida presente, las que están en su horizonte, sin jamás ponerlas en las escalas del bien y del mal que la vida les pueda deparar y que no ven.[85]

Sin embargo, a despecho de este rasgo atractivo, esta teoría involucra varias dificultades. En primer lugar, requiere que haya un Dios legislador, presumiblemente cristiano, cognoscible por la razón natural. Requiere también que las recompensas por la obediencia a sus leyes y las sanciones por la desobediencia a sus leyes sean cognoscibles por una vía distinta a la de su promulgación. Ninguno de estos requisitos es congruente con la filosofía de Hobbes. No hay ningún conocimiento de recompensas y castigos más allá de esta vida, aunque por medio de la fe los hombres pueden llegar a creer en estas recompensas y castigos.

Sin duda, Hobbes, como cristiano profeso que escribe para influir en los cristianos, identificaba al Dios de la razón natural y al Dios de la fe cristiana. Desde su propio punto de vista —la fe no era ni podía ser contraria a la razón y la experiencia— tenía

[84] *Leviathan* (42, 43), pp. 388-390, 469-471.

[85] *Behemoth* (Diálogo 1), p. 54. Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 276. Nótese bien que Hobbes está describiendo una obligación cristiana de acuerdo con las Escrituras, más que una obligación del hombre de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

derecho a hacerlo.[86] No obstante, el Dios descubrible por la razón es una primera causa omnipotente y no un legislador de un conjunto de reglas morales. Esa primera causa sólo es descubrible por la razón en la premisa científica de que este es un mundo de causa y efecto. Los preceptos de la razón son leyes de dos modos distintos. 1) Son leyes si consideramos al mundo como una secuencia necesaria de causas y efectos y si, habiéndonos dado cuenta de esto, reconocemos la existencia de Dios como primera causa. Así, nos sometemos a Dios y reconocemos el orden causal como un orden legal. En este caso, las leyes de la naturaleza son leyes en el mismo sentido en que llamamos "leyes" a los principios de la física. Y sabemos que no podemos evitar que funcionen, igual que no podemos evitar que opere la ley de la gravedad. Aunque no se pueden infringir estas leyes, se pueden utilizar para dar lugar a consecuencias deseadas. 2) Son leyes (como dice Hobbes) en cuanto están promulgadas en las Escrituras. Las Escrituras son ley para los que pertenecen a un reino en que se han hecho ley o para aquellos que las han aceptado como ley. En este caso, las leyes de la naturaleza no son ley natural sino ley positiva, aunque el contenido de las leyes permanezca inmutable.

> Como las leyes que llamamos de naturaleza no son otra cosa sino ciertas deducciones de la razón acerca de lo que se debe hacer y omitir, y que la ley propia y rigurosamente dicha es la palabra de quien, por derecho, manda a los demás hacer o no hacer algo, esas leyes naturales, digo, no son leyes propiamente dichas en cuanto proceden de la naturaleza. Sin embargo, en cuanto han sido establecidas por Dios en la Sagrada Escritura, son muy propiamente llamadas leyes. En efecto, la Escritura Sagrada es la palabra de Dios, quien por derecho supremo manda sobre todas las cosas.[87]

Una segunda desventaja seria de esta visión es que considera a los hombres bajo el mismo conjunto de obligaciones morales en todos los tiempos, aunque estas obligaciones sean efectivas sólo

[86] *Leviathan* (32), p. 286: "No obstante [al interpretar la revelación], no hemos de renunciar a nuestros sentidos y experiencia ni (lo que es sin duda expresión de Dios) a nuestra razón natural. Pues son los talentos que ha puesto en nuestras manos para negociar hasta el retorno de nuestro bendito Salvador y, por consiguiente, no deben quedar envueltos en el paño de una fe implícita, sino empleados en el logro de la justicia, la paz y la religión verdadera. A pesar de que en la palabra de Dios hay cosas que rebasan los alcances de la razón, es decir, cosas que la razón natural ni puede demostrar ni puede refutar, nada hay que sea contrario a la razón; cuando así lo parece, el defecto radica, ora en nuestra torpeza para interpretarlas, ya en un raciocinio equívoco."

[87] *De Cive* (iii. 33), *EW* II, 49-50.

bajo ciertas condiciones que las validen. Con todo, Hobbes considera que los hombres están libres de cortapisas morales en la medida en que conservan el derecho de tomar sus propias decisiones. El estado de naturaleza es intolerable porque el derecho natural y las leyes de la naturaleza son interpretados por cada hombre individual; ningún hombre puede estar seguro de la racionalidad de cualquier otro hombre —ni de su conocimiento de las leyes de la naturaleza ni de su apreciación de las circunstancias ni de su juicio acerca de cuál es la conducta más apropiada—. Hobbes intenta mostrar que si toda la conducta fuera regulada únicamente por la conciencia y la razón privada de cada hombre, este sería un mundo inmoral y detestable. El derecho al juicio privado crea una situación que frustra la acción moral —y, lo que es todavía peor, esta situación tiende a contradecir la suposición fundamental de cualquier acción humana, es decir, que debe realizarla una persona viva—. El interés principal de Hobbes apunta a las reglas fundamentales y a la mecánica de la creación de un sistema de obligaciones objetivas, coercitivas, partiendo de la situación de máxima libertad, máxima incertidumbre y obligación mínima.

La interpretación de Warrender exagera el acuerdo entre los hombres sobre lo bueno y lo malo porque considera que las leyes de la naturaleza son universales, eternas y categóricas (a pesar de que Hobbes pensaba que las proposiciones universales sólo podrían ser eternas si fueran científicas y, por lo tanto, hipotéticas). Aquí los hombres concuerdan en considerar a la muerte como su mayor mal y a la preservación como su bien más grande, y, si han razonado correctamente, muerte significa aquí muerte eterna, y preservación, salvación. Pero los hombres no concuerdan en considerar a la muerte como su mayor mal; cada hombre considera su propia muerte como el mayor mal que pueda sucederle. Un hombre no tiene ninguna obligación categórica de proteger la vida de otro,[88] y los peligros en el estado de naturaleza resultan parcialmente del hecho de que cada hombre está considerado como un enemigo potencial cuya muerte, en consecuencia, puede ser benéfica. En el estado de naturaleza, A piensa que la muerte de A es mala, pero bien puede pensar que la muerte de B es buena. Si muerte significa destrucción eterna, no parece haber razón por la que la destrucción de cualquier otro debería parecer mala (dejando aparte a los parientes, amigos y otras partes interesadas).

Si los hombres no concuerdan acerca de qué es lo malo, concuerdan aún menos acerca de qué es lo bueno. Esta teoría requiere

[88] Como habría coincidido con Locke; véase Locke, *Second Treatise*, cap. ii, sec. 4; Laslett ed., p. 289.

que haya un *summum bonum*, la salvación o la conservación, un fin por el cual luchamos en esta vida. La felicidad no es el progreso hacia la salvación ni la conservación propias; es la satisfacción del deseo. El argumento de Hobbes de que los hombres pueden concordar en que la paz es un bien y que, por lo tanto, los medios para la paz son buenos se basa en la premisa de que, para conservarse, cada cual debe darse cuenta de que la paz es el mejor medio. Es importante conservarse, porque es un bien primario —sin la vida, ningún otro bien es posible—.[89] Los hombres no necesitan estar de acuerdo sobre los fines últimos, pero la vida es un medio necesario, *sine qua non*, para conseguir cualquier fin; puesto que la paz es el mejor medio de asegurar la vida, quienquiera que se preocupe por sobrevivir debe buscar la paz y desear el cumplimiento de las leyes de la naturaleza, los medios para la paz.

Si deben rechazarse la salvación y la muerte eterna como fines humanos naturales, surgen de nuevo las cuestiones de qué muerte desean los hombres evitar y por qué desean evitarla. Los hombres podrían tener obligación de evitar la muerte, es decir, obligación de preservar sus vidas. Una ley de la naturaleza, después de todo, es una regla por la que se le prohíbe a un hombre hacer lo que es destructivo de su vida, de su propia naturaleza.[90] Empero, esto haría a la autopreservación tanto un derecho natural como una obligación, contrariamente a la distinción de Hobbes de derecho y obligación. (El derecho natural es la libertad de utilizar el poder de uno mismo para la preservación de la propia naturaleza.) Aunque Hobbes dice que la obligación y la libertad son incongruentes en el mismo respecto, el derecho natural podría significar el derecho al fin, mientras que una ley natural —el precepto debido a la razón del individuo— podría determinar los medios a usarse en cualquier situación particular. Con todo, la primera y fundamental ley de la naturaleza no es *presérvate a ti mismo*, sino *busca la paz*, y esto parece apoyar la afirmación de que la autopreservación no es una obligación.

Con frecuencia Hobbes parece considerar la autopreservación como una necesidad natural. El hombre escoge naturalmente el mal menor que representa el peligro de resistir la fuerza, que el mayor de una muerte segura y presente.[91] A pesar de que la ley dice que el suicidio es un crimen, Hobbes no ve

[89] *De Homine* (xi. 6), *EW* II, 98. "*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio.*"
[90] *Leviathan* (14), p. 99.
[91] *Ibid.*, pp. 107-108, 101-102; *De Cive* (ii. 18), *EW* II, 25-26.

> cómo cualquier hombre podría sentir *animum felleum* o rencor por sí mismo, al punto de herirse voluntariamente, y no se diga matarse. Pues, natural y necesariamente, las intenciones de todos los hombres apuntan hacia lo que es bueno para ellos mismos y tienden a su preservación. Creo, por consiguiente, que cuando alguien se mata a sí mismo ha de presumirse que no es *compos mentis*, sino que obra más bien enloquecido por alguna tormenta o aprensión interior de algo peor que la muerte.[92]

Los hombres pueden matarse, no porque se guarden rencor a ellos mismos, sino porque creen que hay algo peor que la muerte. La presunción debe ser que los suicidas de hecho están locos. Su locura no es un hecho establecido, sino una presunción legal.

Cualquier hombre que crea que hay algo peor que la muerte (por ejemplo, el tormento eterno) actuará conducentemente cuando se enfrente al dilema de elegir entre ello y la muerte.[93] Algunos hombres utilizarán la violencia y morirán, en consecuencia, por una fruslería, para vengar un insulto.[94] Otros hombres estarán suficientemente orgullosos de rehusar echar mano de medios vergonzosos, incluso para preservar sus vidas.[95] Los pastores cristianos se convierten en mártires "secundarios" a causa de su creencia y de su responsabilidad con otros creyentes.[96] La evasión de la muerte no parece ser una necesidad natural absoluta. Hobbes sugiere a veces que quizás sea posible considerar a la muerte como el fin de las penas y los problemas propios. A pesar de que la muerte, y especialmente la muerte con dolor, es el principal mal, "las penas de la vida pueden ser tan grandes, que, a menos que su fin se columbre cercano, puede contarse a la muerte entre los bienes".[97]

Preservar la propia existencia es algo menos que una necesidad ineluctable. Sin embargo, está tan cerca de ser naturalmente necesaria que, excepto en el caso de los desquiciados o los atormentados sin esperanza de alivio o los convencidos de que la vida bajo ciertas circunstancias es peor que la muerte o los que creen en una autopreservación más elevada, podemos presumir que un hombre actuará de tal manera que preserve su propia existencia si se da cuenta que está amenazada. Esta presunción no se basa en un terror pánico a la muerte, sino en el temor —una aversión hacia algo porque nos imaginamos que es dañino.

[92] *Dialogue of the Common Laws, EW* VI, 88.
[93] *Leviathan* (38), p. 345.
[94] *Ibid.* (13), p. 96; Cf. *ibid.* (18), p. 139.
[95] *Ibid.* (15), p. 114.
[96] *Ibid.* (42), pp. 388-390.
[97] *De Homine* (xi. 6), *LW* II, 98.

> Y visto que la necesidad de la naturaleza hizo a los hombres querer y desear *bonum sibi*, lo que es bueno para ellos mismos, y evitar todo lo que les es perjudicial, pero más que nada la muerte, ese enemigo terrible de la naturaleza del que esperamos, a un tiempo, la pérdida de todo poder y el mayor de los dolores corporales en tal pérdida, no va en contra de la razón que un hombre haga todo lo que esté en su mano para preservar, tanto a su propio cuerpo como a su progenie, de la muerte y del dolor.[98]

Esto es lo que se trata de decir con derecho natural.

Los hombres no pueden vivir eternamente; Hobbes no supuso que pudieran. Lo que los hombres desean hacer es "[vivir] más tiempo del que ordinariamente la naturaleza les ha permitido vivir".[99] Se pretende que este es el propósito mínimo fundamental de todos los hombres; la utilización de los medios que consideran apropiados para este fin es un derecho natural de los hombres (aunque no es un derecho que excluya que otros hombres posean derechos opuestos o que le impongan a nadie la obligación de respetarlo). El fin de toda transferencia de derechos no es "otro que la seguridad de una persona en su vida y en los modos de conservarla de forma que no resulte gravosa".[100]

Los hombres son criaturas puestas en movimiento en su generación. Operan en un mundo de cosas que a veces contribuye y a veces impide ese movimiento. La fricción involucrada en la vida eventualmente extingue ese movimiento. Los hombres intentan posponer tal extinción tanto como sea posible. Quizás la cosa más mala —y la más dolorosa— ha de extinguirse mientras la fuerza de ese movimiento es aún grande. Una muerte violenta y dolorosa es un mal que los hombres desean evitar. Es preferible una muerte serena y apacible al final de un periodo en que el pulso de la vida se ha vuelto más lento y débil.

El mayor peligro de que la vida será interrumpida prematuramente existe cuando uno está más en peligro de muerte en las manos de otros hombres —es decir, en el estado de naturaleza—.[101] Las leyes de la naturaleza que Hobbes estudia dan un medio para eliminar este peligro; dan lo necesario para la conservación de los hombres al prescribir los medios para minimizar el desacuerdo.

[98] *Elements of Law* (I. xiv. 6), p. 71.

[99] *Leviathan* (14), p. 100.

[100] *Ibid.*, p. 102.

[101] Enfatizó la muerte prematura más que (su caso especial) la muerte violenta (véase Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 16-17) o la muerte vergonzosa (véase Oakeshott, "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", en *Rationalism in Politics*, p. 254).

Son reglas científicas para entenderse con este peligro. Pero no son las únicas leyes de la naturaleza; otras leyes de la naturaleza se ocupan de peligros que acechan al individuo y provienen de otras fuentes.[102] Se pueden formular preceptos para asegurar, por ejemplo, la salud. Se pueden descubrir nuevas leyes de la naturaleza —como la relación entre fumar cigarros y contraer cáncer en el pulmón—. Hobbes mismo actuaba de acuerdo con esta interpretación de las leyes de la naturaleza. Jugaba al tenis o caminaba y recibía luego un masaje porque creía que esto prolongaría su vida dos o tres años; cantaba en la cama para mejorar sus pulmones, buscando con ello prolongar su vida; raramente tomaba y por lo regular no ingería vino porque eventualmente perdería el juicio.[103] Los hombres desean su propio bienestar; en consecuencia, deben desear la vida y la salud y la seguridad de éstas en lo futuro.[104] Además, los hombres tienen derecho natural a los medios de vida, incluidos alimento, aire y medicinas.[105]

Las leyes de la naturaleza concernientes a la conducta con los otros hombres no son difíciles de descubrir. Son todas reductibles a una simple regla empírica: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* —no hagas a otro lo que no te habrías hecho antes a ti mismo—.[106] Sin embargo, nadie puede estar cierto de que los demás actuarán de acuerdo con esta regla. Porque en el estado de naturaleza las leyes naturales concernientes a la conducta de los hombres para con otros hombres obligan *in foro interno* pero no *in foro externo*. En el estado de naturaleza, uno necesita seguir estos preceptos de la razón sólo mientras sea digna de confianza. Quien da crédito a las leyes de la naturaleza se empeña en conducirse él mismo con arreglo a ellas —desea que deba dárseles crédito, pero sólo está obligado al cumplimiento específico efectivo de las leyes de la naturaleza cuando con ello no peligre él mismo—. Así, en el estado de naturaleza, estas reglas son preceptos para las intenciones de los hombres y no preceptos para las acciones de los hombres. Tal como se pueden cumplir las leyes en la intención sin obedecerlas en la acción, se las puede seguir (aparentemente) en la acción mientras se las infringe en la intención. Un hombre que se propone ser hostil puede tener miedo de actuar de acuerdo con sus intenciones o puede seguir accidentalmente la ley o actuar

102 Véase *supra*, p. 112.

103 Véase Aubrey, I, 347, 350-352.

104 *De Homine* (xi. 6), *LW* II, 98.

105 Véase *Leviathan* (21), p. 167; *ibid.* (27), p. 232; *Elements of Law* (I. xvii. 2), p. 88.

106 *De Cive* (iii. 26), *EW* II, 44-45; *Leviathan* (15), p. 121; *Elements of Law* (I. xvii. 9), p. 92.

de acuerdo con ella para conseguir con este engaño que otro quede indefenso.[107]

Es imposible decir si una acción es correcta o incorrecta, justa o injusta, moral o inmoral en el estado de naturaleza. No hay patrones objetivos de acción en esta situación, salvo el patrón de la conciencia. Cada hombre es él mismo juez de sus acciones, y si cree concienzudamente que son correctas, no hay hombre capaz de disputar esta creencia y establecer lo contrario en contra del propio juicio del actor. En el estado de naturaleza, cada hombre es su propio juez y su propia autoridad moral. Cada hombre es su propio intérprete del derecho de naturaleza y de las leyes de la naturaleza y su propia autoridad religiosa, ya que en el estado de naturaleza la religión de cada hombre es su propia creencia en poderes invisibles.[108]

Dado que en ningún caso particular podemos decir quién es racional y quién no, ni podemos decir si un hombre se siente concienzudamente obligado en este caso o si no se siente obligado, ya sea que tema que sus dioses lo castiguen o que los seres humanos tomen represalias, el estado de naturaleza es un estado de inseguridad y de guerra. Para transformar esto, no necesitamos dotar a cada cual de una buena voluntad, no necesitamos hacer que tomen conciencia de su propio interés racional en obedecer las leyes de la naturaleza; no es necesario que los hombres sean racionales de hecho; sólo es necesario que actúen como si lo fueran. La solución al problema moral es política, esto es, establecer un poder sobre la Tierra que los hombres se vean forzados a obedecer. Este poder proveerá de leyes conocidas y determinadas, patrones de conducta con sanciones anexas a su violación, seguridad suficiente de que los hombres (en su mayor parte) actuarán de acuerdo con estas leyes.

Puesto que las leyes de la naturaleza son contrarias a nuestras pasiones, o por lo menos a algunas de ellas, la mayoría de los hombres, deseando su provecho inmediato, ni obedecerán estas leyes ni darán crédito a su letra.[109] Empero, algunos motivos pueden contribuir a la paz. Estos motivos son el orgullo (aparentando no romper la propia palabra empeñada) y el temor. Esta clase de orgullo es demasiado rara como para proporcionar una base para la sociedad; así que la pasión con la que hay que contar es el

[107] *Leviathan* (15), pp. 121-122; *De Cive* (iii. 27-29), *EW* II, 45-47; *Elements of Law* (I. xvii. 10), pp. 92-93.

[108] *Leviathan* (11, 12, 14), pp. 81, 82 *ss.*, 108.

[109] *Ibid.* (17), p. 128; *De Cive* (iii. 27, v. 1-2), *EW* II, 45-46, 63-64; *Elements of Law* (I. xix. 1), pp. 99-100.

temor, el temor del poder de los espíritus invisibles o de los demás hombres. "Y de éstos, aunque el primero es un poder mayor, el temor del último comúnmente es el temor más grande."[110] Los pactos no bastarán para crear una situación segura, pues

> Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres.[111]

Las leyes de la naturaleza son efectivas en el estado de naturaleza sólo cuando el actor a) conoce las leyes de la naturaleza, es decir, es racional y las ha descubierto, y b) se siente seguro de seguirlas, es decir, se siente obligado a seguirlas en este caso. Esta situación es tan precaria que Hobbes consideraba necesario que los hombres creasen una situación en la que nadie pudiera afirmar razonablemente que se encontraba inseguro y en la que todos tuvieran voluntad de observar las leyes porque: a) se promulgaron para que todos las conocieran por sus sentidos —no tienen que razonarlas—; y b) la apreciación privada de la situación queda limitada —se establece una fuente visible de leyes y castigos de tal manera que se vea influida la voluntad de los hombres por un poder humano visible—. No es necesario que todos los hombres asuman los mismos valores y tengan los mismos propósitos, sino que, cualesquiera sean sus valores y sus propósitos, todos deberían estar sujetos a la misma ley, una ley humana que todos conocen (porque se promulgó públicamente) y que es efectiva (porque una autoridad humana la hace cumplir públicamente).

¿Cómo, entonces, puede crearse una autoridad tan necesaria?

[110] *Leviathan* (14), p. 108.
[111] *Ibid.* (17), p. 128.

V. CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN SOCIAL

When first from Earth crawl'd forth each Man and Brute,
Mankind, like them as wretched and as mute,
With Nails and Fists for Dens and Acorns fought,
And then with Clubs and Arms, by Custom taught:
Till Names to Things were by Degrees assign'd,
And Language form'd, that Index of the Mind.
Then soon they learn'd from Rapine to refrain,
Cities to fortify, and Laws ordain,
*Adulterers, Thieves, and Robbers to restrain.**

HORACIO, *Satires* I. iii. 99-106

LA NECESIDAD DE UN CONTRATO SOCIAL

EN UN ESTADO puro de naturaleza, se debe considerar a cada hombre como un individuo sin atadura o compromiso alguno para con cualquier otro individuo. Ha de asumirse que todos son iguales entre sí. En esta situación, cada hombre es su propio defensor y preservador, su propio moralista y su propio sacerdote. Su propia creencia sobre la existencia de espíritus invisibles es su religión; su propia consideración acerca de si una acción es correcta o incorrecta, es decir, su conciencia, es su moralidad. Como no ha adquirido obligaciones, es libre de hacer lo que quiera en cuanto tenga poder para hacerlo. Actúa con derecho aun cuando intente asegurarse él mismo mediante la anticipación, esto es, atacando y asesinando o subyugando a otro antes de que éste lo ataque.[1]

* Cuando en los comienzos del mundo aparecieron andando a gatas los primeros vivientes, tosco rebaño todavía sin habla, se disputaban las bellotas y las cuevas, primeramente con las uñas y a puñetazos, después con palos y más tarde con armas que fabricó la necesidad; hasta que inventaron los verbos y los nombres para significar los gritos y los sentimientos. A partir de aquel momento comenzaron a abstenerse de pelear, fortificaron las ciudades y establecieron leyes para que nadie fuese ladrón ni salteador ni adúltero. (Tomo esta traducción, que hace Francisco Montes de Oca directamente del original en latín, de la edición de las *Sátiras* de Horacio que publicó la UNAM en 1961. [T.]

[1] Este es un derecho contrario a la ley natural tradicional que ordena no perjudicar a los demás. Por naturaleza, existe no sólo una obligación de hacer el bien y evitar el mal, sino una inclinación natural al bien, incluyendo una vida buena en sociedad. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, Qu. 94, Art. 2; Hugo Grocio, *De Jure Belli ac Pacis*, Prole-

Puede haber reductos de seguridad dentro del estado de naturaleza. Durante algún lapso de tiempo, es posible que los hombres pudiesen llegar a ayudarse entre sí. Podrían propiciar situaciones en que adquirieran obligaciones con otros hombres mediante pactos o en virtud de su gratitud por ayudas pasadas. Los seres humanos que no participan en ninguna sociedad, a excepción de algunas pequeñas familias, pueden considerarse ubicados en un estado de naturaleza incompleto. Sí tienen arreglos sociales, pero no de vasto alcance. Claramente, los hombres que son arrojados al estado de naturaleza como resultado del colapso de una sociedad civil que ha padecido una guerra o una revolución no carecerán de algunos de los caracteres de su civilidad previa. Las sociedades independientes se encuentran, también, en estado de naturaleza una con respecto a la otra, a pesar de pactos, alianzas, vínculos económicos y convenciones internacionales. Sin embargo, únicamente los individuos y los grupos pequeños tienen una vida "desagradable, solitaria, pobre, brutal y breve" en el estado de naturaleza.

La vida es mezquina en el estado de naturaleza, no sólo porque no existe ninguna convivencia amistosa entre los hombres, sino también porque hay muy poca o ninguna cooperación entre ellos. Sólo en una sociedad civil progresan las artes prácticas y se desarrollan las artes liberales. La vida es breve e insegura en el estado de naturaleza a causa de que es un estado de guerra. Se hace probable la muerte prematura, no porque los hombres estén enfrascados siempre en hostilidades en el estado de naturaleza, sino porque está constantemente presente la amenaza del recurso a la fuerza. Los motivos que conducen a los hombres a la contienda son variados. El conflicto aparece a causa de que el estado de naturaleza es un estado de escasez. No es un estado de plenitud, como Locke habría asegurado,[2] pues tal condición sólo sería posible donde se cultivase la naturaleza, donde el artificio humano contribuyese a perfeccionarla. Hay una competencia continua y encarnizada por los bienes naturales en el estado de naturaleza, pues no hay límite natural a los deseos de los hombres. Algunos hombres invadirán las posesiones de otros porque necesitan (o desean) algo, otros lo harán para ganar poder y preeminencia y otros más por desconfianza, pues temen la conducta de otros hombres. La ob-

gómenos, Secciones 5-9. Cf. S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II. ii. 2-3, II. iii. 15-18, II. v. 6-8, donde Pufendorf se opone específicamente a las visiones de Hobbes y restringe minuciosamente cualquier derecho a atacar en defensa propia.

[2] Locke, *Second Treatise*, cap. v, sec. 31; Laslett ed., p. 308.

tención de beneficios, gloria y seguridad son los objetivos que provocan rivalidad en el estado de naturaleza.

Aun cuando son sus pasiones las que llevan a los hombres a entrar en conflicto, éstas mismas los estimulan a buscar una manera de salir de tal conflicto. Al darse cuenta de que la guerra frustra sus posibilidades de conseguir lo que desean y, lo que es todavía peor, amenaza la continuación de su existencia (condición, ésta, básica para tener deseos), los hombres toman conciencia de que, si quieren preservarse, deben tener paz. Y la paz es algo más que una tregua entre batallas. Determinan las leyes de la naturaleza, que son artículos convenientes para establecer la paz, preceptos racionales concernientes a la conducta de los hombres entre sí que son medios necesarios para la paz y que pueden sumarizarse en una simple regla empírica: "No hagas a otro lo que no te habrías hecho antes a ti mismo." Incluso estas relaciones causales pueden considerarse como reglas morales promulgadas por un Dios descubrible por la razón y sancionadas con recompensas y castigos descubribles por el razonamiento sobre causas y efectos. Este Dios es la causa de todas las causas y estas recompensas y castigos son consecuencias vinculadas a las leyes de la naturaleza por cadenas causales.

Cualquiera que sea la interpretación que se adopte de las leyes de la naturaleza (consideradas como leyes divinas) y cualquiera la clase de Dios que se asuma que ha de descubrirse por naturaleza (aun si se asume que Hobbes estaba de hecho disfrazando su ateísmo al profesar ser un creyente), el argumento de Hobbes sigue siendo el mismo: ningún hombre queda bajo el alcance de una ley si él mismo, por su propio acto, no se ha puesto bajo ella. Esto es parte de su principio de obligación más general, esto es, que todas las obligaciones son autoimpuestas. Aunque es permisible hablar de estar obligado de acuerdo con las leyes de la física, este es un uso metafórico de la expresión y no la clase de obligación que es importante en la conducta humana. La "obligación física" es perfectamente compatible con la libertad. La piedra sigue las leyes de la física cuando cae libremente, como lo hacen los animales cuando mueven sus miembros.

Desde luego, tanto las consecuencias físicas cuanto la expectación de estas consecuencias pueden influir sobre la conducta humana. Uno no mide a pasos un precipicio de cien pies de altura porque sabe las consecuencias de hacerlo. La amenaza de arrojar a una persona por tal precipicio puede muy bien influir sobre la conducta de esa persona. El punto que hay que notar en torno a estas leyes físicas es que las consecuencias de la conducta apa-

recen, se conozcan y acepten o no las leyes. Uno no necesita conocer las leyes de los cuerpos que caen para sujetarse a esas leyes. Pero si uno no conoce esas leyes (de algún modo), ellas no pueden influir en la conducta de uno. Cuando evitamos voluntariamente medir a pasos el precipicio porque no nos agradan las consecuencias de una caída, conocemos la ley, creemos que vale y, en cierto sentido, estamos "obligados" por ella. La "obligación" es condicional; depende de nuestros deseos. Si uno deseara suicidarse, no se sentiría obligado a refrenarse de saltar al vacío.

Estas "leyes" son regularidades que no pueden abrogarse, aunque puedan formularse incorrectamente. Las formulaciones crudas pueden ser reemplazadas por fórmulas más precisas y más elegantes. Se puede manipular (pero no violar) estas leyes para propósitos humanos.

La precisión y elegancia en la formulación amplían el poder y la sutileza de las posibles manipulaciones; las matemáticas de los cuerpos que caen hacen posible la utilización más precisa de la artillería.

Si estas regularidades naturales se aplican, se las conozca o no, ¿cómo puede un hombre verse obligado a obedecerlas sólo en virtud de su propio acto? En el sentido de necesidad física, seguramente nadie elige. No obstante, hay otro sentido en el que estas leyes obligan sólo en virtud del propio acto de un hombre: mediante su propio descubrimiento de su existencia y de la necesidad de tomar conciencia de que está obligado a respetarlas y a considerarlas en sus deliberaciones. Está entonces obligado por su propia aceptación de la existencia y necesidad de estas leyes, y esto únicamente puede ocurrir si las conoce.

Sigue existiendo su poder de soslayarlas y sufrir las consecuencias, pero si no le agradan las consecuencias, está obligado a actuar de tal forma que las evite.

Se ha sugerido arriba que los preceptos descubiertos por medio de la razón como artículos que convienen a la paz son leyes de la naturaleza en este sentido. Es esta la razón de que "los hombres puedan perder su tranquilidad pero no su yugo".[3] Ellos podrían considerar al universo como si estuviera gobernado por la casualidad o por los caprichos de los hombres o por espíritus. Podrían pensar que algunos son favorecidos de los dioses y que no hay consecuencias inevitables de la conducta humana. Podrían considerar que el mundo es irregular y que los sucesos son impredecibles, no debido a los límites del conocimiento humano de las causas, sino porque el mundo está inherentemente desordenado. Esta creencia

[3] *Leviathan* (31), p. 274.

destruye la tranquilidad al destruir la posibilidad del conocimiento; incrementa el temor y la ansiedad. No afecta el funcionamiento inexorable de causas y efectos, pero afecta la conducta humana en la medida en que no se basa en el reconocimiento de ese funcionamiento.

Cuando un hombre reconoce que existe un orden dentro del mundo que es algo más que casual, cuando ve que este orden es regular —reconociendo reglas y leyes y considerándose él mismo limitado por estas *regulae* y sujeto a su autor—, entonces se ha sometido él mismo de una forma en que no estaba sujeto antes. Esto se hace más claro cuando las reglas involucradas son reglas concernientes a la conducta humana. Éstas influyen en la acción de un hombre sólo en cuanto las conoce y se considera a sí mismo obligado a seguirlas.

Las leyes de la naturaleza son "leyes" sólo para los hombres que creen que hay un Dios que ha dado estas leyes y propuesto recompensas y castigos. Entre los que se someten a Dios están incluidos los razonadores que han llegado a esta conclusión acerca del mundo existente, tanto como aquellos que creen en alguna verdad revelada. Estos hombres se han sometido y se han obligado ellos mismos a seguir estas leyes. Aunque el derecho de Dios no se deriva de su sumisión, su obligación sí. Los ateos y otros que no se han sometido no están sujetos a Dios, sino que son enemigos de él.[4]

Esta posición escandalizó a los contemporáneos de Hobbes en razón de que negaba que todos los hombres están obligados a obedecer a Dios. Pues si estuviesen obligados a obedecer a Dios, los ateos no serían enemigos de Dios, sino rebeldes en contra suya. Si los hombres están obligados a obedecer a Dios independientemente de su aceptación de esta obligación, si los hombres están moralmente obligados por los mandatos de Dios aunque no hayan aceptado esta obligación, si las leyes de la naturaleza en tanto mandatos divinos son el fundamento de toda otra obligación,[5] entonces el pecado del ateo no sería la imprudencia, sino la rebelión injusta.

El argumento del ateo es *"que nunca sometió su voluntad a la voluntad de Dios al no concebir que posea ninguna clase de existencia; empero, aun suponiendo que esta opinión fuese errónea y el ateo incurriese por tanto en pecado, éste ha de contarse entre aquellos pecados que se deben a la imprudencia o a la ignorancia*

[4] *Ibid.*, p. 275. Véase *supra*, pp. 114-116.

[5] Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 81-85, 97-100, 285-298; y Hood, pp. 22-40.

y que, por derecho, no pueden ser castigados".[6] Hobbes admite la corrección de este argumento hasta en tanto no se afirme que el ateo no puede ser justamente castigado. No obstante que el pecado es de imprudencia, el ateo es "castigado" justamente, no como súbdito, sino como enemigo. El argumento completo de Hobbes, defendido en la segunda edición del *De Cive* (1647) en una nota al pie de página en la que declara que no podría hallar ninguna ley que el ateo hubiera transgredido injustamente, se basa en la premisa de que nadie está obligado si no se ha sometido por su voluntad, de que "no existe obligación impuesta a ningún hombre que no derive de un acto de su propio albedrío".[7]

La obligación de obedecer la ley de la naturaleza depende de la aceptación de que las leyes de la naturaleza obligan. Sin embargo, aun cuando uno podría asegurarse de que cada cual conoce las leyes de la naturaleza y ha aceptado que son obligatorias (condiciones que no existen), esto no sería suficiente para establecer la paz. Aun cuando todos, en el estado de naturaleza, se vieran impelidos a acatar las leyes de la naturaleza, cada hombre estaría siguiendo solamente su propia interpretación individual de esas leyes. Nadie está obligado con las leyes de la naturaleza en el estado de naturaleza, excepto por su propia conciencia; nadie está obligado a aceptar la interpretación que otro haga de esas leyes. Cada hombre tiene derecho (parte de su derecho natural) a juzgar por sí mismo entre lo correcto y lo incorrecto y a juzgar que el juicio de otro es correcto o incorrecto cuando le concierne. La moralidad del estado de naturaleza es la moralidad de la conciencia privada individual. Las reglas de lo correcto y lo incorrecto las dicta la conciencia y nadie tiene ninguna obligación, si no son las que la propia conciencia impone.

Hobbes asumió que el estado de conducta acorde enteramente con la conciencia privada y la razón privada era un estado de guerra. Que cada hombre sea su propia autoridad moral significa que cada hombre tiene su propia moralidad —o, cuando menos, su propia interpretación de la moralidad—. La moralidad, hasta aquí, sólo involucra el trato que uno brinda a otros seres humanos; es general e indeterminada, más que específica en obligaciones debidas y determinadas respecto de las personas para con las que se tienen estas obligaciones. Hay maneras de aceptar obligaciones determinadas en el estado de naturaleza, tanto obligaciones específicas como generales. La regla para obligarse uno mismo de modo determinado (es decir, obligarse uno mismo con A y con nadie más)

[6] *De Cive* (xiv. 19), *EW* II, 198.
[7] *Leviathan* (21), p. 166.

es que un hombre acepte una obligación determinada con otro hombre cuando de él acepta un beneficio de alguna clase. Si no ha tenido ningún acuerdo específico con su benefactor, el beneficio que aceptó se llama donación y él contrae una obligación determinada con su benefactor de beneficiarlo en alguna forma (no especificada). Si han hecho un acuerdo específico, un contrato, entonces tiene una obligación específica con una persona determinada. Las tercera y cuarta leyes de la naturaleza dan la forma que toman estas obligaciones, pero ellas mismas no implican ninguna obligación determinada o específica. Establecen las formas para obligarse uno mismo, pero no las obligaciones. Las obligaciones reales deben ser determinadas; uno no puede estar obligado con alguien desconocido. Antes de que uno pueda violar la tercera ley de la naturaleza, debe tener una obligación específica y determinada; antes de que uno viole la cuarta ley de la naturaleza, debe haber aceptado una obligación determinada (aunque no específica).

Estas dos formas de transferir derechos o de aceptar obligaciones involucran algo más que meras promesas. Una donación es una cesión de hecho de la cosa —y esto no se hace con una simple promesa de darla—. La distinción es clara, aunque pueda haber dificultades en decidir si John Doe le dio su caballo a Richard Roe o sólo prometió dárselo. (La dificultad práctica y legal se debe probablemente a las palabras ambiguas de Doe o a sus propios deseos contradictorios de darle el caballo a Roe o conservarlo para sí.) Un contrato también es algo más que un conjunto de promesas mutuas, aun cuando sea un contrato entre aliados, esto es, un contrato en que ambas partes se tienen confianza. Un convenio o pacto incluye una promesa, la promesa de cumplir, pero también incluye una transferencia del derecho a tal cumplimiento (y no una promesa de tal transferencia). En el estado de naturaleza, los contratos de confianza mutua son precarios. En ocasiones, Hobbes dice que son inválidos,[8] pero, estrictamente hablando, se equivocaba al hablar como si fueran nulos *ab initio*. Argumenta que son inválidos diciendo simplemente que son nulificables por cualquier parte apenas cuente con alguna sospecha razonable (es decir, una sospecha que aparezca luego de que se ha hecho el contrato) de que la otra parte no piensa cumplir.[9] El primero en cumplir no tiene garantía de que la otra parte realizará su parte del trato, aun cuando quede clara la obligación de cumplir de este segundo.

[8] *Ibid.* (15), p. 110.
[9] *De Cive* (ii. 11), *EW* II, 21. Cf. *Leviathan* (14), p. 105; *Elements of Law* (I. xv. 10), p. 78, donde Hobbes parece sugerir que siempre hay una sospecha razonable de que la otra parte no cumpla en el estado de naturaleza.

Después que un hombre ha aceptado un beneficio por el que ha hecho un contrato, ya no tiene la excusa para no cumplir que sí tenía cuando no estaba cierto acerca de si recibiría realmente ese beneficio. Sin embargo, en el estado de naturaleza es improbable que alguien cumpla primero. Los hombres son cautelosos en el estado de naturaleza; cualesquiera contratos de confianza mutua que celebren terminarán volviéndose nulos muy probablemente, aun cuando no sean inválidos.

Ni las leyes de la naturaleza por sí solas ni las leyes de la naturaleza reforzadas con determinados acuerdos son suficientes para sacar a los hombres del estado de naturaleza. Las leyes de la naturaleza por sí solas son insuficientes porque cada hombre sigue en posesión de su derecho natural de tomar sus propias decisiones. Más aún, se hace necesaria alguna clase de seguridad antes de que las leyes de la naturaleza se puedan observar en la práctica.[10] Es claro que esta clase de seguridad no la da un grupo de hombres que estén de acuerdo en ayudarse unos a otros. Aun si suponemos que existen suficientes hombres para dar la clase de asistencia mutua necesaria, no se establece una paz realmente segura. En la medida en que cada hombre conserva su derecho a decidir por sí mismo según su propio juicio, la paz temporal está siempre a punto de desbaratarse. En la medida en que concuerden unánimemente, pueden estar realmente a salvo y firmes, pero tan pronto como se produzca un desacuerdo entre ellos, su paz inestable se disuelve y, con ella, su raquítica seguridad.

> Si pudiésemos imaginar una gran multitud de individuos concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.[11]

Los contratos para mantener la paz no los ayudarán, pues tales contratos involucrarían la confianza mutua. El cumplimiento de estos convenios sería continuo y, por tanto, los convenios, si no ya nulos *ab initio*, podría nulificarlos en cualquier momento cualquiera que sospechara que alguien más no iba a seguir cumpliendo. Tenemos aquí la situación de inseguridad continua: cada hombre escudriñando las acciones de su prójimo, roído por la ansiedad de

[10] *Leviathan* (17), p. 128; *De Cive* (v. 3), *EW* II, 64-65; *Elements of Law* (I. xix. 1), pp. 99-100.

[11] *Leviathan* (17), pp. 129-130; *De Cive* (v. 4), *EW* II, 65-66; *Elements of Law* (I. xix. 4), pp. 101-102.

que alguien lo haga su presa. (Incluso puede sostenerse que mientras más estable es un consenso, más tentadora y provechosa se vuelve una violación de la paz.)

La solución para el problema de la inseguridad es formar una unión que no dependa del asenso continuo de los hombres a las acciones del grupo. Lo que hacen los hombres es incorporarse en una sociedad política. No pueden convertirse en una criatura viviente individual —una unidad natural real—, pero pueden convertirse en una unidad individual aparente o artificial.[12]

Los hombres en el estado de naturaleza son una multitud, una colección de individuos particulares. Esta colección no forma un grupo armónico de manera natural; los hombres no son políticos por naturaleza. A diferencia de las abejas y las hormigas, tienen deseos individuales de bienes individuales que entran en conflicto con el bien común. No concuerdan naturalmente, pero discrepan y dan origen a otros desacuerdos mediante la discusión; los hombres sólo establecen acuerdos por medio de pactos. Piensan y actúan en formas diferentes de las de los animales; contienden en busca de la preeminencia.[13]

Las sociedades humanas están construidas artificialmente por los hombres. Es necesario el conocimiento de las leyes naturales para tal sociedad, pero no es suficiente para construirla. Inclusive la suposición de que todos los hombres tienen buena voluntad no sería una base suficiente para una sociedad. Una unidad limitada basada en el consentimiento universal de una acción particular no convierte a una multitud en un cuerpo político.

El problema de Hobbes es construir una sociedad a partir de una colección de individuos. El expediente que reduce la multiplicidad a una unidad consiste en hacerlos una persona individual —una persona artificial—. Una cosa así se parece a un ser humano natural en que tiene una forma de deliberar, una forma de llegar a una decisión y, por tanto, una voluntad. Tiene una forma de hacer que se conozcan sus decisiones, una voz. Debe tener también una forma de actuar, una forma de hacer que sus miembros obedezcan sus determinaciones. Si ha de ser una sociedad, debe tener poder.

El consentimiento universal sobre algún curso de acción en una crisis no es suficiente para establecer un Estado. Los que han dado su consentimiento pueden llegar a disentir, a destruir su precaria unanimidad (concordancia) y a reducirse ellos mismos, una vez más,

[12] *Ibid.*, pp. 131-132; *De Cive* (v. 6-7), *EW* II, 68; *Elements of Law* (I. xix. 6-7), p. 103.

[13] *Leviathan* (17), pp. 130-131; *De Cive* (v. 5), *EW* II, 66-68; *Elements of Law* (I. xix. 5), pp. 102-103.

a un estado de guerra.[14] La concordancia es precaria, tanto *de jure* como *de facto*. Es precaria, en efecto, porque es probable que surjan diversas opiniones acerca de fines o medios cuando se aligera la carga de la crisis. Este retorno al desacuerdo normal revive el estado de naturaleza a causa de que nunca ha sido legalmente destruido. La concordancia es el acuerdo de muchos hombres. "Cuando concurren las voluntades de muchos hombres a una y la misma acción o efecto, este concurso de sus voluntades se llama CONSENSO." [15] Aquí cada individuo de la multitud mantiene su derecho a decidir su propio curso de acción. Continúa su derecho de juzgar sobre la cordura de una acción; se preserva su derecho a reconsiderar; puede resumir sus deliberaciones. Que cada cual consienta implica que cada cual retiene su derecho a cambiar su voluntad en lo futuro. La concordancia de una multitud de voluntades individuales implica el derecho de cada individuo a disentir y su derecho a retirarse de la empresa común.

Un cuerpo político o Estado existe cuando varios hombres han autorizado a una persona representativa a actuar por ellos "en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes". A esta persona "someten todos sus voluntades y, a su juicio, sus juicios". Esta autorización y sumisión crea una nueva situación legal; los miembros de la sociedad han hecho lo que las meras promesas de vivir juntos en paz no podían conseguir: han erigido "un poder común que los mantenga a raya y que dirija sus acciones al beneficio común".[16] Para construir un Estado los hombres deben transferir derechos e imponerse a sí mismos obligaciones. Deben establecer una sociedad con derecho a hacer reglas que apunten a la paz y al beneficio común. Deben tomar sobre sí la obligación de obedecer estas reglas. El método por el que se pueden transferir esos derechos e imponer estas obligaciones es el pacto.

El pensamiento contratativo *

El pacto es la forma más explícita para construir una obligación precisa de una persona con otra. El que promete conoce los té[r-]

[14] *Elements of Law* (I. xix. 4), pp. 101-102; *De Cive* (v. 4), *EW* II, 65-66, *Leviathan* (17), p. 129.

[15] *Elements of Law* (I. xii. 7), p. 63.

[16] *Leviathan* (17), p. 131.

* Puesto que en español no disponemos de un término ya en uso que pueda definirse como "relativo al contrato" y puesto que los candidatos posibles y menos disonantes al efecto se refieren a ideas distintas aunque de la misma familia de la que nos ocupa (*contractual* alude a lo estipu[-]

minos del acuerdo —las estipulaciones y a la persona con la que queda obligado—. Es, como apunta Hobbes, una relación entre dos personas, una que promete y otra que acepta la promesa. Los acuerdos formales construyen obligaciones entre dos partes independientes. Por consiguiente, no sólo se pueden estipular las obligaciones, sino también los límites de esas obligaciones. El pacto o contrato es un modelo útil para construir obligaciones limitadas o condicionales.

Es útil de una segunda forma. Permite dejar de lado la cuestión de la filosofía moral o al menos trasponerla a un paso posterior. Ya no es necesario inquirir por la obligación moral del sujeto o de la regla. La palabra de Dios, las enseñanzas de la religión, las obligaciones de la ley natural, las conclusiones de la filosofía moral, dejan de ser relevantes. La cuestión se vuelve legal: ¿cuáles son los términos del acuerdo? Hasta en tanto no se ponga en duda la validez de un acuerdo, no necesita formularse la pregunta anterior: "¿qué clase de estipulaciones son permisibles en los acuerdos?"

Los contratos sociales pueden dividirse en dos tipos: el pacto de asociación y el pacto de gobierno.[17] El pacto de gobierno es un pacto entre el príncipe y el pueblo. El pueblo transfiere poder al príncipe y el príncipe, en cambio, le promete gobernar con justicia. La violación de su obligación por una u otra parte crea un derecho de revocación. El apoyo para este enfoque del origen y los límites de la autoridad del gobierno podría derivarse de tres fuentes distintas. La primera es el famoso texto de las Pandectas de Ulpiano, que implicaba que los poderes que el príncipe ejercita le han sido conferidos por el pueblo: *"Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestam con-*

lado por contrato y *contractivo* a lo que contrae en sentido genérico y, más específicamente, a lo que se crispa, retrae o aprieta), he optado por la no siempre fácil ni feliz solución de proponer un neologismo, en este caso *contratativo,* considerando que, en ayuda del contexto, suplirá sin ambigüedades esta carencia, y con la esperanza de que no resulte demasiado extravagante. [T.]

[17] Véase S. Pufendorf, VII. ii. 7-8. Pufendorf sostiene que hay un pacto de asociación (un acuerdo en formar una sociedad), al que le sigue un decreto que especifica la forma de gobierno, al que a su vez le sigue un pacto de gobierno (la sumisión por parte de los súbditos a los gobernantes en turno, a cambio de su compromiso de velar por la paz y la seguridad comunes). Cf. J. J. Rousseau, *Contract Social,* quien acepta el pacto de asociación (I. vi), pero rechaza el pacto de gobierno (III. xvi). Para estudios generales del desarrollo del pensamiento contratativo, véase Gierke, *Political Theories of the Middle Age,* pp. 37-48, 87-100; Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800,* pp. 35-79; Gough, pp. 33-118.

ferat." [Lo que al príncipe le place tiene la fuerza de una ley, pues por una *Lex Regia* aprobada y concerniente a su autoridad, el pueblo le confiere toda su autoridad y poder.] [18] Si la transferencia de poder al príncipe fuese condicional o revocable (el texto no dice que el pueblo haya transferido su poder absoluta e irrevocablemente), entonces este texto podría utilizarse para afirmar la soberanía última del pueblo. Aunque el poder del pueblo está habitualmente inactivo, la tiranía del príncipe lo revive o lo evoca.[19]

En segundo lugar, se consideraba que la ceremonia de coronación incorporaba un contrato entre el rey y el pueblo. En esta ceremonia, el rey prometía gobernar con justicia y le confirmaba al pueblo sus libertades de costumbre; el pueblo entonces consentía en obedecerlo —al consentir a su elección como rey.[20]

La tercera fuente de un contrato gubernamental era la Biblia —la Escritura Sagrada de Dios—. Los hebreos han elegido a sus reyes (y de tiempo en tiempo los han depuesto). Los poderes de los gobernantes deberían considerarse limitados; cuando menos ha habido oposición a los actos de los gobernantes, oposición proveniente de profetas santos, sacerdotes sagrados y hombres virtuosos —oposición aprobada y santificada por Dios.[21]

Cuando los gobiernos de Francia e Inglaterra aceptaron la teoría de la monarquía absoluta (el reinado por derecho divino) y adoptaron políticas que tenían como objetivo el fortalecimiento de la posición del rey (políticas que buscaban la uniformidad de la religión, mayores recursos financieros para la corona por medio de la imposición real, una disminución de la influencia política de los ricos y del pueblo en las políticas del gobierno central y la restricción de su independencia local), los que se oponían a estas políticas descubrieron argumentos contratativos para explicar su posición y para justificar su oposición.

La *Vindiciae Contra Tyrannos*, un panfleto hugonote del siglo XVI

[18] *Digest* i. 4. 1.

[19] Véase Lewy, pp. 45-47, 66-81; Hamilton, pp. 59-67.

[20] Para un ejemplo del juramento de coronación prestado por el rey de Inglaterra (en este caso, Santiago I), véase Prothero, pp. 391-392. Para algunos ejemplos del argumento de que el juramento de coronación involucra un contrato, véase: Laski, pp. 148-149, 174-176; Sidney, pp. 322-329; Tyrrell, pp. 505-509. Cf. el argumento de Filmer en contra de la teoría del contrato del juramento de coronación, pp. 103-105. Sobre la transmisión del pensamiento monárquico y contractual de Francia a Inglaterra, véase Salmon, pp. 39-57.

[21] Muchas de las obras citadas en la nota anterior utilizaron tanto la historia sagrada como la profana; véase, por ejemplo, Laski, pp. 118 *ss.*, 174-176.

frecuentemente reimpreso en inglés en el transcurso del siglo XVII [22] ilustra la utilización del contrato de gobierno. El argumento de la *Vindiciae* combina la oposición política y religiosa al rey tal como si fundiese argumentos bíblicos, históricos y legales. Dios gobierna solo en su propio derecho; los reyes son sus vasallos. El rey, como vasallo de Dios, promete obedecer la ley y los mandatos de Dios como se le presenten. Ningún súbdito está obligado a obedecer las leyes del rey (la ley de un vasallo) cuando éstas entren en conflicto con las leyes del señor feudal. Sin embargo, no es el rey el único que promete obedecer a Dios y preservar la Iglesia, el pueblo también le promete a Dios, como garantía del contrato, que obedecerá a Dios y preservará la Iglesia. En consecuencia, el pueblo —es decir, los magistrados inferiores que han recibido autoridad del pueblo, a saber, oficiales *parlamentarios*, estatales y locales— tiene la obligación con Dios de resistir vigorosamente, si es lo apropiado, ante un rey que infringe la ley de Dios o que arruina su Iglesia. La *Vindiciae* justifica la resistencia constitucional tanto como la resistencia religiosa. El rey se convierte en rey, no a la muerte de su predecesor,[23] sino en el momento de su coronación. En este contrato entre el rey y el pueblo, el pueblo estipula y el rey promete que gobernará con justicia y de acuerdo con las leyes. El pueblo promete entonces obedecer en la medida en que el rey cumpla. El rey tiene una obligación absoluta, el pueblo una condicional. El poder del rey es limitado y derivado; está comprometido con leyes que no puede cambiar. El rey no es el poseedor ni el usufructuario del reino; es un administrador. Aun cuando no se explicitasen estas obligaciones, existen natural, tácita, implícitamente.

Los límites del poder del rey se basan en un acuerdo entre el rey, el pueblo y Dios, y en un segundo acuerdo entre el rey y el pueblo. Ambos acuerdos implican que el pueblo es un cuerpo colectivo —una sociedad— y no una colección de individuos. Esta teoría asume la existencia de una sociedad organizada. No justifica la existencia del gobierno o la sociedad; simplemente justifica los límites impuestos a la autoridad del gobierno. Estos límites se establecen mediante un acuerdo entre las partes implicadas en el contrato. La obligación política y la autoridad política son el resultado de un acuerdo entre una corporación y un gobernador prospectivo —dos partes independientes—. Las obligaciones políti-

[22] Laski reporta las ediciones de 1581, 1589, 1622, 1631, 1648, 1660 y 1689. *Ibid.*, p. 60.

[23] Contrariamente a *"Le roi est mort, vive le roi"*. El rey nunca muere; véase Kantorowicz, pp. 7-23, 314 *ss.*

cas se reducen a las obligaciones contractuales (o, al menos, a las obligaciones cuasi contractuales); el contrato es la constitución del país; especifica los términos sobre los cuales han hecho su acuerdo los gobernantes y los gobernados. La violación de cualquiera de las cláusulas del contrato exime a la otra parte de sus obligaciones. Y si se admite a la *Vindiciae* como el modelo de ese sistema, entonces los derechos y las obligaciones del gobernante han de construirse estrictamente y sus poderes han de interpretarse en sentido limitado.

El pacto gubernamental está diseñado para justificar los límites impuestos sobre la autoridad de un gobierno. Los límites de los poderes otorgados a un gobierno se estipulan en un contrato; las acciones que caigan fuera de tales límites son *ultra vires*. Tales acciones pueden recibir una oposición justa.

Basar los límites de la autoridad de un gobierno en un acuerdo con el pueblo implica que el pueblo ya es un cuerpo colectivo capaz de establecer acuerdos. No se supone ni se afirma que haya un acuerdo con cualquier ciudadano particular. Son los sujetos constituidos en comunidad —en sociedad, en un cuerpo colectivo particular— los que establecen el acuerdo.

Pero, ¿qué es lo que hace de una colección de seres humanos un grupo organizado? La sociedad puede existir por naturaleza como resultado de la familia. La familia no es un producto de la elección humana, del acuerdo humano o del razonamiento humano; es la condición natural del hombre. El patriarcalismo fue una variante de esta teoría en el siglo XVII. La autoridad natural o la autoridad designada por Dios es el padre. La autoridad sobre un grupo de padres es el patriarca, el padre de los padres de familia o la persona que ha heredado la posición del patriarca. La extensión de este argumento hasta la siguiente fase de la organización social elimina el contrato gubernamental. Como decía Filmer, el rey o gobernante es propiamente el heredero de los derechos del padre sobre un amplio grupos de personas.[24] Los poderes de los gobernantes se justifican porque los gobernantes son gobernantes por naturaleza o, alternativamente, por estar designados por Dios. Los límites a su autoridad sólo pueden ser límites impuestos por ley natural o divina, no límites impuestos por acuerdos humanos. Esta teoría conduce, entonces, más bien a una teoría monárquica que a una teoría de la resistencia.

Ya el gran "político" Jean Bodin ha intentado descubrir una forma de combinar la autoridad natural y la divina, la violencia

[24] Filmer, pp. 60-61.

y el consentimiento en construir una teoría política que justifique los poderes del gobierno y los límites de esos poderes. Bodin, siguiendo a Aristóteles, asume que la familia es natural. El padre es el gobernante natural de la familia y de la casa. La casa no es una comunidad política; no obstante, es el modelo de orden correcto en el Estado y "no solamente la verdadera fuente y origen del Estado, sino también su principal constituyente".[25] "Un Estado puede definirse como el gobierno correctamente ordenado de varias familias y de las cosas de su interés común por parte de un poder soberano."[26] Un Estado es una comunidad de familias y comunidades (debe haber cuando menos tres casas en cada comunidad), distinguiéndose una comunidad de otras comunidades en razón de estar ordenada por un poder soberano. Los miembros de cada casa son los súbditos de la república; las cabezas de cada casa son sus ciudadanos, los sujetos libres que deben obediencia al poder soberano.[27]

A pesar de que la vida en un Estado no es contraria a la naturaleza humana, el Estado no es una asociación natural en el sentido en que lo es la familia. Bodin parece creer que las familias siempre han existido; antes de que hubiese Estados, cada cabeza de una familia era un soberano independiente. Vinieron los conflictos. Los vencedores se convirtieron en súbditos de los líderes que eligieron, quienes retuvieron su autoridad; los derrotados pasaron a ser esclavos. "La razón y el sentido común apuntaron igualmente a la conclusión de que el origen y fundamento de los Estados estaba en la fuerza y la violencia."[28]

A despecho de su suposición de que la familia es una unidad social natural, esta explicación, lo mismo que el Estado por adquisición de Hobbes, enfatiza el origen artificial del Estado en la conquista. Sin embargo, Bodin no sólo deja de analizar este desarrollo, sino que da también otra explicación del desarrollo de las sociedades que es, a la vez, más confusa y más aristotélica. Las familias, al crecer, se expandieron y se convirtieron en aldeas y villas. Éstas se hicieron gradualmente pueblos separados; como no había leyes ni magistrados ni gobernantes soberanos, las disputas sobre la propiedad y los derechos al agua condujeron a conflictos.

> Esto llevó a los pueblos primeramente a circundarse de zanjas y luego de muros, y a los hombres a asociarse, algunos para defender sus familias y hogares, otros para atacar a los que tenían posesio-

[25] Bodin, *Six Books of the Commonwealth,* p. 6.
[26] *Ibid.,* p. 1.
[27] *Ibid.,* pp. 7, 18-19.
[28] *Ibid.,* p. 19.

nes, y entonces robarlos, despojarlos y destruirlos... Esta licencia e impunidad en apresarse y devorarse impulsó a los hombres, que no conocían gobernantes ni magistrados, a unirse en calidad de amigos para la defensa mutua y a instituir comunidades y fraternidades.[29]

Las comunidades existieron antes que los gobernantes y los soberanos. Cuando se vieron hostigadas por sus enemigos, "las tribus organizaron reuniones y eligieron un líder, inspirado por Dios, al que le dieron autoridad soberana".[30] En este caso, la soberanía se origina en el consentimiento. Bodin parece implicar a veces que la comunidad es soberana. Puede designar a un magistrado como su agente, limitando sus poderes en extensión o en duración. Pero puede renunciar a todo su poder soberano y conferirlo al magistrado, siguiendo así el ejemplo de la transferencia romana del *imperium*, como Bodin lo interpreta.[31]

La soberanía es poder absoluto y perpetuo.[32] Los poderes del soberano son extensos. Sus órdenes justas son ley "que obliga a todos sus súbditos en general y a cada uno en particular".[33] Para legislar no necesita del consentimiento de nadie. No tiene compromisos ni con sus decretos anteriores ni con leyes ya existentes ni con la costumbre, hasta en tanto no quiera tenerlos.

Todos los demás atributos y derechos de la soberanía están incluidos en este poder de hacer y deshacer la ley, así que estrictamente hablando, es este el único atributo del poder soberano. Incluye todos los demás derechos de la soberanía, es decir, de hacer la paz y la guerra, de atender apelaciones a las sentencias de cualquier corte, de designar y destituir a los grandes funcionarios del Estado, de imponer contribuciones o conceder privilegios de exención a todos los súbditos, de aumentar o disminuir el valor y peso de la moneda, de recibir juramentos de fidelidad de súbditos y vasallos por igual, sin excepción de nadie más que ya haya ganado su fe.[34]

No obstante, el poder absoluto y perpetuo no es poder sin límite en tiempo ni extensión. El poder "perpetuo" existe en un monarca que gobierna de por vida (dado que este poder no es revocable) lo mismo que en las monarquías hereditarias (en las que el poder se confiere al rey y a los herederos de su cuerpo) y en las formas

[29] *Ibid.*, p. 97.
[30] *Ibid.*, p. 98.
[31] *Ibid.*, pp. 26-27.
[32] *Ibid.*, p. 25.
[33] *Ibid.*, p. 43.
[34] *Ibid.*, p. 44.

de gobierno verdaderamente perpetuas, imperecederas por colectivas: la aristocracia y la democracia (*communitas non moritur*).[35]

Aunque el poder soberano es absoluto, no es ilimitado; alcanza solamente a ser tanto poder como ser humano alguno pueda poseer. Aunque un soberano no está sujeto a las órdenes de otro (no está obligado con las leyes de sus predecesores, con las suyas propias anteriores o actuales ni con las costumbres del país), está sujeto a las leyes divinas y naturales "y no puede contravenirlas sin que ello represente una traición y una rebelión contra Dios".[36] Dios ha designado a los príncipes soberanos como sus tenientes para comandar al género humano; nadie sobre la Tierra, después de Dios, está por encima de ellos; no están sujetos a ninguna otra autoridad.[37]

A pesar de esta posición, existen otras dos limitantes generales de los poderes de los príncipes, amén de sus obligaciones de respetar las leyes divinas y naturales:

1) Están limitados por sus convenios y acuerdos, incluidos los establecidos con sus súbditos;

2) Están limitados por las leyes constitucionales del reino.

Tales limitantes a los poderes del gobierno habrían de exponerse en un libro llamado *Les six livres de la république*. El título indica la intención de Bodin de escribir un sucedáneo para el *De Re Publica* de Cicerón, parcialmente desaparecido; el Estado descrito en los seis libros dedicados al estudio de la mejor constitución es el Estado para el que resultan apropiadas las leyes prescritas en el *De Legibus* de Cicerón y que a la vez son congruentes con la ley natural.[38]

[35] *Ibid.*, pp. 7, 26.

[36] *Ibid.*, p. 29.

[37] *Ibid.*, p. 40.

[38] Hasta la recuperación en 1820 de una gran parte del *De Re Publica* de Cicerón, muy poco de esa obra se conocía. Véase *De Re Publica and De Legibus*, en traducción de C. W. Keyes (Cambridge, Harvard University Press, 1959), p. 9 *ss.* Aparte del "Dream of Scipio", la principal fuente de conocimiento sobre el *De Re Publica* fue el análisis que hace San Agustín de la definición de Cicerón de una república en el *De Civitate Dei.*

Mi sugerencia de que hay una relación entre el perdido *De Re Publica* y los *Six Books of the Commonwealth* de Jean Bodin se apoya en estas consideraciones: 1) La similitud entre los títulos. Bodin pudo haber sabido que Cicerón había dedicado seis libros a este tema a partir del *De Legibus* I. vi. 20. 2) Bodin era un humanista que se proponía desarrollar una ley universal. Como Cicerón (*De Legibus* I. iv. 14), Bodin criticó a los escritores legales contemporános suyos por sus intereses triviales. Véase Bodin, *Method for the Easy Comprehension of History*, pp. 1-8. Véase también Franklin, pp. 59-79. 3) Bodin pudo haber tenido conocimiento de la definición de Estado de Cicerón gracias a San Agustín, *De Civitate Dei* II.

Empero, si no hay aristócratas naturales ni gobernantes naturales,[39] si ni los padres ni los guerreros ni los pensadores están designados por naturaleza para ser gobernantes, si Dios no ha nombrado gobernante a nadie, ¿cómo le es posible a un grupo de hombres formar una sociedad? ¿Cómo puede existir la subordinación? Cualquier colección organizada de seres humanos, cualquier grupo, debe tener alguna forma de coordinar y dirigir las actividades de sus miembros. Es decir, los grupos sólo pueden existir donde hay cooperación, donde varios miembros laboran juntos (en una tarea o dividiéndose el trabajo entre todos). La cooperación entraña la coordinación, es decir, la dirección común y, por lo tanto, el gobierno —alguien que dirima las disputas, que dé instrucciones y asigne o reasigne tareas, que dé órdenes.[40]

Pero, en ausencia de dirigentes nombrados natural o sobrenaturalmente, ¿cómo ha de convertirse en grupo una colección de seres humanos? ¿Dónde pueden hallar un líder? ¿Cómo deben proceder estos individuos para formar un grupo o sociedad?

Si no hay ningún orden dado, deben construir un orden por sí mismos. Si no hay nadie naturalmente superior que los conduzca, deben designar mediante un acuerdo a alguien que los conduzca.

La contraparte de la teoría de que la sociedad es natural es la teoría de que la sociedad es convencional: que la sociedad no es una construcción divina o natural, sino sólo algo que los hombres han creado por ellos mismos. Esta parece ser la posición que asumieron los sofistas. Es, al menos, la posición que Platón atribuye a Calicles en el *Gorgias* y a Glaucón en *La República*. Calicles afirma que las leyes y las convenciones las hicieron los débiles para protegerse de los fuertes; [41] Glaucón declara que los hombres han concordado en no hacer daño a otros hombres para evitar sufrir daño ellos mismos.[42] La ley, la justicia y la sociedad son, según este enfoque, resultado de los acuerdos humanos, esto es, son convencionales más que naturales. Las sociedades no son naturales para los humanos como los rebaños para las ovejas, los cardúmenes para los peces y las colmenas para las abejas. La sociedad no es necesariamente contraria a la naturaleza humana, sino que es a

21. Además, Bodin reafirmaba el mismo elemento en la definición de Cicerón, el elemento de la justicia, que San Agustín critica y suprime de su propia definición (XIX. 21-24). Véase Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, p. 1 *ss.*

[39] *Leviathan* (15), pp. 117-118.

[40] Véase Santo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, cap. 1; y De Jouvenel, pp. 109-117.

[41] *Gorgias*, pp. 483 *ss.*

[42] *Republic*, p. 359.

lo más una segunda naturaleza, un artificio al que se han habituado los hombres.

Platón no examina la clase de acuerdo adecuado para construir una sociedad. Ni los sofistas o los epicúreos, hasta donde sé, especificaron la clase de acuerdo involucrado. Demócrito, Antifón, Epicuro y Lucrecio, todos, consideraban que la justicia y la sociedad eran convencionales y estaban basadas, en consecuencia, en alguna suerte de acuerdos humanos. Estas teorías, o más bien los fragmentos de ellas, pueden considerarse como teorías del contrato social porque enfatizan el origen convencional de la justicia y la sociedad. Sin embargo, ninguno de estos autores (en algunos casos, en los fragmentos que tenemos de sus obras) da una idea completa de un contrato social; lo más que tenemos es la mención de asociaciones, acuerdos, alianzas o convenciones.[43]

Los que durante la Edad Media y más tarde adoptaron esta línea argumental pudieron interpretar e interpretaron el pasaje de *lex regia* como si describiera un contrato de gobierno.[44] El poder del príncipe se deriva del consentimiento del pueblo —y, por estatuto, éste le cedió todo su poder y autoridad.

Podían haber confiado también en la autoridad bíblica. Los israelitas no han quedado satisfechos con el gobierno de los jueces; demandaron un rey para que gobernase sobre ellos, como sucedió con otras naciones.[45] Como ejemplo autorizado del control popular sobre el gobernante y las formas de gobierno está la elección inspirada de Saúl por el profeta Samuel, seguida de la aclamación, por parte del pueblo, del rey que él mismo había demandado.

Para el presbiteriano, que busca en el Viejo Testamento modelos de conducta cristiana correcta, puede parecer más relevante un pacto anterior. El pacto entre Dios y su pueblo en que ellos lo aceptaron como su Dios y él los aceptó como su pueblo podría considerarse el camino para que una nación decida dedicarse al servicio de Dios. El Pacto Nacional de los Escoceses (1638) para defender la religión verdadera, sus libertades y sus leyes, fue la dedicación de la nación, mediante el pacto, al servicio de Dios.[46] En este caso, el modelo bíblico se vio reforzado por la tradición de la unión —el establecimiento de acuerdos para la protección y la asistencia.[47]

[43] Véase Havelock, pp. 148-150, 271 *ss.*; y Barker, pp. 178-179, 182.

[44] Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, pp. 42-46; Carlyle y Carlyle, II, 56-75.

[45] I Sam. 8:7, 8:9-22.

[46] Véase Gardiner, *History of England*, VIII, 329-334; Wedgwood, 197-199. Para el texto completo del Pacto, véase Gardiner, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628-1660*, pp. 54-64.

[47] Véase Burrell, pp. 338-350.

Sin embargo, el pacto de los escoceses no fue ningún pacto social y el modelo del pacto con Dios —aunque influyente en el siglo XVII y parte de la explicación del entendimiento y aceptación general del lenguaje del contrato en la discusión política y constitucional— no dio una explicación de la formación de la sociedad. No obstante, hubo una forma más radical de la teoría del contrato que desarrollaron los congregacionalistas.

El congregacionalismo, separatista y no separatista, estuvo de acuerdo con el presbiterianismo en muchos puntos. Fue parte del movimiento para reformar la Iglesia de Inglaterra —el movimiento puritano— y (aunque algunos no podían esperar que la Iglesia se reformase ella misma, habiendo demandado una "reforma sin esperar a nadie", procedieron a reformarse ellos mismos fuera, separados de la Iglesia de Inglaterra) el grado de las diferencias en el interior del movimiento puritano no se reveló hasta que la victoria parlamentaria en la guerra civil creó la posibilidad del establecimiento de una nueva Iglesia.[48]

Los puritanos, siguiendo a Calvino, acordaron que Cristo había liberado a los hombres del cautiverio de la ley. Nada externo al alma del creyente podía tener ningún efecto sobre su salvación. Más aún, esta libertad del cristiano implicaba que todos los cristianos creyentes eran iguales ante Dios. Todos los hombres eran iguales porque todos salieron de una única raíz: Adán; como consecuencia del pecado de Adán, todos los hombres nacen en pecado; por consiguiente, todos son igualmente incapaces de ser justos, de cumplir la ley. Todos los hombres son totalmente depravados. Todos podrían, con justicia, ser flagelados. Pero Dios, en medio de su misericordia, había separado por su elección a algunos para que fueran regenerados y salvados. Este "remanente que se salva" puede considerarse como una aristocracia espiritual en relación con el resto del género humano, pero ellos, a su vez, son todos iguales. Todos los cristianos son reyes y sacerdotes por igual. Sin embargo, para los propósitos presentes —vivir una vida cristiana, glorificar a Dios— se hace necesaria una disciplina externa, tanto en la Iglesia como en el Estado. Los congregacionalistas rechazaron la disciplina de la Iglesia presbiteriana. No podían aceptar (como un establecimiento permanente) una Iglesia que incluía al regenerado lo mismo que al no regenerado, una Iglesia que requería que todos se conformasen a su disciplina. El cristiano debe ser libre de rechazar todo lo externo que sea incompatible con su conciencia. No obstante, todos admitieron que era necesario que los cristianos

[48] Véase Haller, *The Rise of Puritanism*, especialmente las pp. 173-225.

obedecieran a sus gobiernos tanto cuanto esta obediencia no entrara en conflicto con la obediencia a Dios. Los mandatos de Dios se revelaron a los congregacionalistas en la lectura que el creyente hizo de la Biblia y en la conciencia del creyente.

Los congregacionalistas tomaron seriamente la libertad de los cristianos y su igualdad. Una Iglesia sólo podía ser un grupo de cristianos unidos por un acuerdo voluntario. Según Robert Browne: "Los cristianos son un conjunto o número de creyentes que, a causa de un pacto voluntario hecho con su Dios, están bajo el gobierno de Dios y de Cristo y guardan sus leyes en comunión sagrada." [49] La Iglesia se constituye a partir de la masa de hombres por las promesas de Dios, su pacto, "en segundo lugar, por un pacto y condición hechos en nuestro favor", y estos acuerdos se sellan con el sacramento del bautismo.[50]

"Debemos ofrecernos y tributarnos a la Iglesia y como siervos de Dios." Debemos también ofrecer a nuestros hijos y a todos aquellos que sean menores que nosotros (puesto que están en nuestra casa y tenemos pleno poder sobre ellos). "Debemos hacer profesión de que somos sus siervos, sometiéndonos a sus leyes y gobierno." [51]

Los gobernantes entran en funciones por la seguridad de sus dotes (de todos, sus conocimientos y su devoción, de algunos, su edad o su linaje); por encargo especial de Dios (para alimentar su reino edificando otros, lo mismo que por la vía de la revelación pública o privada); y por acuerdo de los hombres. Browne adelanta la pregunta:

> *¿Qué acuerdo debe existir entre los hombres?*
>
> Para los prelados eclesiásticos debe haber un acuerdo de la Iglesia.
>
> Para los magistrados civiles debe haber un acuerdo del pueblo o del Estado.
>
> Para los jefes de familia debe haber un acuerdo de la familia.[52]

Para Browne y para aquellos que pensaban de modo parecido (por ejemplo, Henry Barrowe, John Greenwood, John Robinson, John Smith), las sociedades, ya fuesen de cristianos o de hombres, eran necesariamente construidas, formadas por los acuerdos de los hom-

[49] Robert Browne, *Booke which showeth the Life and Manners of all True Christians* (p. 3), en Walker, p. 19.

[50] *Ibid.*, Cuestión 36 (p. 20), Walker, p. 18.

[51] *Ibid.*, Cuestión 38 (p. 22), Walker, p. 20.

[52] *Ibid.*, Cuestión 117 (p. 72), Walker, p. 25. La necesidad de un acuerdo de los miembros de la casa se aplica sólo a las relaciones voluntarias y no a las naturales.

bres. (Browne distinguió inclusive entre el acuerdo que establece cada cristiano, en tanto individuo, de seguir a un pastor que está implantando o erigiendo una Iglesia y el acuerdo, mediante una elección, para que una Iglesia establecida ocupe un rectorado vacante.)

Separada tal congregación de la Iglesia anglicana, se afianzará como Iglesia por intermedio de un acuerdo —de un pacto eclesiástico—. Separado tal grupo de hombres de una sociedad establecida —después de todo, no podrían evitar que hubiese un gobierno establecido en Inglaterra—, viajarán, por ejemplo, del Viejo al Nuevo Mundo, de la vieja Inglaterra a Nueva Inglaterra y conformarán la Nueva Raza:

> Nosotros, los suscritos, los leales súbditos de nuestro temible soberano Lord King *James*, ... pactamos por las escrituras presentes y, solemnemente y con recíproca correspondencia, en presencia de Dios y cada uno frente al otro, nos constituimos en una entidad política civil.[53]

La teoría de que las sociedades humanas se fundaron (al menos en parte) con base en acuerdos humanos no se confinó a los brownistas. Richard Hooker, ese divino anglicano docto y juicioso, se refirió a la posibilidad de tales acuerdos cuando sostuvo que la ley de la naturaleza y la razón une a los hombres "absolutamente, en cuanto son hombres, a pesar de que nunca se halle establecida entre ellos ninguna clase de compañerismo, aunque jamás haya acuerdo alguno entre ellos sobre lo que hay que hacer o no hacer".[54] Pero la ley de la naturaleza y la razón no es suficiente para que los hombres vivan cerca, si no hay una ley y una sociedad establecidas. El hombre presenta una tendencia natural hacia la sociedad, ya que únicamente en sociedad se satisfacen sus necesidades, se suplen sus defectos. El hombre solo no es autosuficiente. Esta es la causa de las sociedades políticas y, por consiguiente, de los gobiernos y las leyes.

[53] Poore, parte I, p. 931. Véase Osgood, p. 24: "Transfiramos la idea del convenio de las relaciones eclesiásticas a las políticas y tendremos el pensamiento subyacente a todas las referencias hechas al gobierno por parte de los puritanos divinos. La analogía entre la congregación de una Iglesia y la formación de una corporación o Estado era una de sus favoritas. En 1639, el clero decía: 'Cada ciudad se encuentra unida gracias a algún pacto entre sus habitantes; los ciudadanos son recibidos en *jus civitatis* o derecho de privilegios ciudadanos por medio de algún juramento' [véase *Apologie* de las Iglesias de Nueva Inglaterra... referente al pacto (Londres, 1643)]."

[54] Hooker, *Of the laws of Ecclesiastical Polity*, I. x. 1, en *Works*, I, 184.

> Dos fundamentos hay que animan a las sociedades públicas: uno, una inclinación natural por la cual desean todos los hombres la vida y la coparticipación social; el otro, un orden, en el que se conviene abierta o secretamente, atinente a la forma de su unión en la vida en común.[55]

Los hombres son naturalmente sociables —en realidad, nacieron todos en una sociedad natural, la de la familia—. Pero, a despecho de esta sociabilidad natural, no existen paz ni concordia naturales entre ellos:

> Por consiguiente, si ocurrió que cuando no había más que una familia en el mundo ningún medio de instrucción, ni humano ni divino, pudo prevenir la efusión de sangre [Gén. iv. 8], ¿cómo evitar, apenas se multiplicaron y crecieron sobre la Tierra las familias, ocupándose cada una, luego de la separación, sólo de sí misma, que la envidia, la rivalidad, la contienda y la violencia surgieran entre ellas? ¿Acaso no ha provisto la naturaleza al hombre de ingenio y valor, dijérase de un arnés que puede utilizarse para el mayor mal igual que para el más grande bien? Además, ¿no ha hecho buen uso de ellos el grueso del mundo para procurar el mal y sólo unos cuantos de la línea de Set y de Enoch han buscado lo contrario? [Gén. vi. 5; Gén. v.] Todos nos quejamos de la iniquidad de los tiempos que nos tocaron, y no sin justicia, por cierto, puesto que en verdad son malos. Compáreselos, sin embargo, con aquellos tiempos en que no había sociedades civiles, con aquellos tiempos en que no existía ninguna forma de régimen público establecida, con aquellos tiempos en que no había arriba de ocho personas rectas viviendo sobre la faz de la Tierra [2 Ped. ii. 5]; tendremos entonces, sin duda, buenas razones para pensar que Dios nos ha amparado con prodigalidad y nos ha permitido contemplar los días más felices.
>
> [4.] Para suprimir todos esos agravios, injusticias y daños, no habría otro camino que avanzar hacia la composición de fuerzas y el acuerdo entre los hombres, que ordenar alguna clase de gobierno público y ellos mismos someterse a su imperio; que conceder a unos autoridad para regir y gobernar, de los cuales la paz, la tranquilidad y un estado feliz les pueden ser procurados a los demás.[56]

Hooker creía que había sociedades naturales —familias individuales— en las que el padre es el gobernador. También estaba dispuesto a admitir que hay un derecho natural del noble, del sabio y del virtuoso de gobernar a los que son naturalmente serviles; "no obstante, tanto para la manifestación de éste su derecho, cuanto para el contentamiento más pacífico de los hombres, parece

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*, I. x. 3-4, pp. 186-187.

necesario el asenso de aquellos que han de ser gobernados". Para evitar "la envidia, la rivalidad, la contienda y la violencia" sempiternas de este estado de naturaleza, los hombres (es decir, los patriarcas, los *patres familiarum*) llegan a un acuerdo sobre alguna clase de gobierno. Antes de esto, no tienen obligación de obedecer a nadie más; pueden resistir la violencia con la violencia; ningún hombre tiene derecho a gobernar a otro sin su consentimiento ya que ningún hombre tiene el derecho de determinar su propia autoridad. A partir de esta situación, los hombres se vieron entregados a un régimen público, ya por su propio consentimiento, como resultado del "dictamen reflexionado, la consulta y la cooperación entre los hombres, que lo juzgaron conveniente y provechoso", ora por un designio inmediato de Dios.[57]

El acuerdo o consentimiento voluntario podría ser la fuente original y la justificación de la sociedad para los anglicanos tanto como para los separatistas. Esto no quiere decir que sus teorías fuesen idénticas. El congregacionalismo subrayaba el consentimiento inmediato del creyente en la organización de la Iglesia y el Estado y en las autoridades gobernantes que estaba estableciendo en cada caso. El anglicanismo subrayaba el consentimiento implícito del súbdito cristiano a su sociedad y a su constitución histórica, tanto civil como eclesiástica. El punto es que todos asumieron que el consentimiento de los gobernados justificaba el ejercicio del gobierno sobre ellos por parte de los gobernantes. El lenguaje de la igualdad natural, el acuerdo del hombre, la alianza, el pacto y el establecimiento de una autoridad que gobierne (creando leyes y haciéndolas cumplir) fueron comunes a todos, desde los presbiterianos hasta los independientes y los anglicanos.[58]

[57] *Ibid.*, pp. 187-188.

[58] Cf. Samuel Rutherford, *Lex, Rex* (1644), Cuestión II (citado por Woodhouse, pp. 200-201): "Así como la sociedad es doméstica por instinto de naturaleza, la sociedad civil es natural *in radice*, en la raíz, y voluntaria *in modo*, en la manera de unirse...

"Hemos de distinguir entre un poder de gobierno y un poder de gobierno por magistratura. Que cada quien se defienda a sí mismo de la violencia con la violencia es una consecuencia de la naturaleza indómita e intocada; pero que cada quien se defienda a sí mismo depositando su poder en las manos de uno o más gobernantes parece más bien positivamente moral que natural, a menos que sea natural para el niño esperar ayuda en contra de la violencia de su padre. Por esta causa juzgo... que el principado, el imperio, el reino o la jurisdicción tienen su origen en una ley de las naciones positiva y secundaria y no en la ley de la naturaleza pura. Reza la ley que no hay ninguna ley de la naturaleza que prescriba la superioridad de alguna por sobre todas las criaturas vivas de la naturaleza; ya que por razón ninguna tuvo un verraco dominio sobre un verraco, un león sobre un león, un dragón sobre un dragón, ni un toro sobre un toro. Y si todos

SOBERANÍA POR INSTITUCIÓN

Hobbes aceptaba las suposiciones individualistas y la terminología legal del argumento del pacto: para estar obligado a obedecer a una autoridad, uno debe haber pactado en obedecer. De ellas extrajo un argumento en favor del gobierno absoluto más bien que del limitado; la autoridad a la que uno le debe obediencia, si se construye correctamente y se entiende con propiedad, es un soberano absoluto. Hobbes sostenía que el poder absoluto se basaba en el consentimiento universal. Ambos principios, el de soberanía absoluta y el de consentimiento universal, se requieren para explicar la existencia de una sociedad y de sus poderes. Ambos requisitos se ven satisfechos por cada uno de los métodos que Hobbes ofrece para construir sociedades: institución y adquisición.

La soberanía se construye por institución cuando una multitud de hombres se unen en una entidad política simple. Esto es lo que se hace cuando varios hombres, en lugar de tener varias voluntades, tienen una voluntad única, es decir, cuando la voluntad de un hombre o la voluntad de un consejo (esto es, el voto de la mayoría de ese consejo) representa la voluntad de todos y cada uno de los miembros, no importa cuál sea su voluntad individual real.[59]

Esta unión no es un mero acuerdo temporal entre ellos para llevar a cabo una única acción o para un propósito limitado, sino algo más. El concepto de unión y el método para lograrla, al igual que sus implicaciones, encuentran un desarrollo en Hobbes desde los *Elements of Law* hasta el *Leviathan*.

Según las primeras versiones (los *Elements of Law*, el *De Cive*),

> la construcción de la unión consiste en esto: en que cada hombre, mediante un pacto, se obligue él mismo con uno y el mismo hombre o con uno y el mismo consejo, los que serán nombrados y determinados por él y los demás que participen, para realizar aquellas acciones que tal hombre o tal consejo le manden hacer, y para no realizar ninguna acción que uno u otro le prohíban o le manden no hacer.[60]

los hombres nacen igualmente libres (como espero probar), no hay razón en la naturaleza por la que un hombre debiera ser rey y señor de otro; por consiguiente..., encuentro que toda jurisdicción de un hombre sobre otro hombre es, por así decirlo, artificial y positiva y que derivó alguna relación de servidumbre del hecho de que la naturaleza nos hubo liberado del útero materno, si exceptuamos la sujeción de los hijos a los padres y de la esposa al marido."

[59] *Elements of Law* (I. xii. 8, II. i. 3), pp. 63, 109; *De Cive* (v. 6-7), *EW* II, 68.

[60] *Elements of Law* (I. xix. 7), p. 103. Cf. *De Cive* (v. 6-9), *EW* II, 68-69,

En el caso del consejo, se ha de estipular que la decisión de la mayoría se tomará como la decisión del consejo. Una *unión* sólo existe cuando varios hombres están obligados para con algún hombre (u hombres) conocido(s) y determinado(s). La obligación del ciudadano surge de su pacto de sujetar su voluntad a la decisión del soberano.[61] Desde este enfoque, cada individuo debe pactar en admitir que la voluntad de alguien más represente la suya propia. El primer paso es, entonces, un convenio, un acuerdo unánime en erigir una unión aceptando, bien la voluntad de la mayoría de los miembros (una democracia), ya la voluntad de la mayoría de un grupo específico (una aristocracia), o bien la voluntad de un único hombre (monarquía), "que acoja y represente las voluntades de todos los hombres".[62] Sin embargo, puesto que la monarquía y la aristocracia requieren de la elección de algún individuo (o individuos) que quede(n) aparte de la totalidad de los mismos, y puesto que tal elección tendría que ser el resultado del voto mayoritario aun antes de que la aristocracia o la monarquía existieran, debe existir primero una democracia, ya que "donde los votos de la mayor parte involucran los votos de los demás, realmente hay una democracia".[63] Esta democracia originaria se hace soberana gracias a los pactos de los hombres individuales, es decir, "cada hombre con cada hombre, por y en consideración del beneficio de su propia paz y defensa, pacta en aceptar y obedecer lo que determinen y manden los miembros de su unión que se hayan constituido en mayoría o la mayor parte de un cierto grupo de ellos, cualquiera que sea su número en ambos casos, los que se han complacido en reunirse en tales tiempo y lugar".[64]

Hobbes definió el origen de la obligación política como una sumisión —la sujeción de la propia voluntad a la voluntad de otro—. (Una sociedad existe donde varios hombres están sujetos a una voluntad única.) Pero puesto que no se ha designado a ningún soberano al que los hombres puedan someterse, Hobbes transforma en una paradoja la creación original de una sociedad al describir su pacto de sumisión (una promesa de obedecer) como un pacto de

donde Hobbes enfatiza la creación de una voluntad única por parte de varios hombres.

[61] *Elements of Law* (I. xix. 7), p. 104; *De Cive* (v. 7), *EW* II, 68.

[62] *Elements of Law* (II. i. 3), p. 109.

[63] *Ibid.* (II. ii. 1), p. 118. Hobbes presume que no habrá ninguna elección unánime. Cf. *De Cive* (vii. 8, 11), *EW* II, 99, 100, donde se asume una democracia original, y *De Cive* (vii. 5), *EW* II, 96-97: "Los que se reunieron con la intención de erigir una ciudad eran ya, en el acto mismo de reunirse, una democracia."

[64] *Elements of Law* (II. ii. 2), p. 119.

cada uno con cada cual de crear una unión en la que todos prometen obedecer, es decir, se obligan a someterse a una autoridad que sólo existe como resultado de su sumisión. Hobbes no crea un doble pacto a partir de éste. Nunca dice que los pactantes creen una unión mediante un pacto de uno con otro, unión a la cual cada uno se obliga individualmente por medio de un pacto subsecuente. Aparentemente, el soberano es algo así como una tercera parte beneficiaria de sus contratos; cada cual se obliga a sí mismo con el soberano por una donación o traspaso de derechos, igual que se obliga para con sus conciudadanos por un pacto.

> Aunque el poder sea instituido en virtud de los pactos de los particulares entre sí, el derecho de soberanía no depende únicamente de esta obligación. Agrégase otra obligación a ella: la obligación para con el soberano. Cada uno de los ciudadanos que pacta entre sí dice: "Por consiguiente transfiero mi derecho a aquella persona para que tú transfieras el tuyo a la misma." Con lo cual el derecho que cada uno tenía de utilizar sus propias fuerzas en su interés personal se ha transferido a un individuo o asamblea para el beneficio común. Así la soberanía queda protegida por una doble obligación de los ciudadanos, a saber: los pactos hechos entre los particulares, que los obligan recíprocamente, y la donación del derecho al soberano que se comprometen a respetar; la primera es con respecto a sus conciudadanos, la última con respecto al soberano. Concluyo que los ciudadanos, por numerosos que sean, no pueden en justicia despojar al soberano de su poder sin su consentimiento.[65]

Cada uno crea su sumisión a la entidad política con su pacto, que es un pacto de obediencia, aunque en mucho puede parecer que el pacto solamente crea una obligación de sometimiento.

Hobbes da sustancialmente la misma explicación de la soberanía por institución en el *Leviathan*, sólo que la ha mejorado de varias formas. La teoría de la representación da una explicación general de los "sistemas" —grupos organizados o "entidades políticas"—. La unidad de un sistema es la unidad de su representante; el representante —un hombre particular o un consejo— hace las veces del grupo entero. Cada miembro del grupo autoriza respectivamente al representante para que actúe en su nombre. El Estado es un caso especial de esta clase de "sistemas"; el soberano es un caso especial de actor o representante, el caso en que la autorización es general e ilimitada —"reconociendo todas las acciones que se deban al representante".[66]

[65] *De Cive* (vi. 20), *EW* II, 91-92; *LW* II, 234.
[66] *Leviathan* (16), p. 126.

Los pactos de unos con otros se reformulan como pactos de autorización. Se erige un poder común mediante la designación de un representante, que cuenta con la autorización de cada hombre para actuar en su lugar en las cosas relativas a la paz y la seguridad común. Esta unificación en un único sistema se "hace por el pacto de todos con todos, como si cada uno dijera al otro *autorizo y cedo mi derecho de gobernar sobre mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con esta condición: que tú delegues en él tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera*".[67]

Esta fórmula parece ser una autorización condicional. Cada cual autoriza a una persona determinada con tal de que los demás hagan lo mismo. Esto elimina la prioridad de cualquier forma de gobierno; una asamblea democrática originaria para elegir a las personas determinadas que han de gobernar se hace innecesaria cuando ya se ha determinado el gobierno mediante los pactos de unos con otros. Las ventajas de esta forma son que: 1) estipula la persona con la que queda obligado el actor al mismo tiempo que crea la obligación; 2) generaliza el pacto de manera tal que sea capaz de crear cualquiera de las formas de gobierno; 3) establece la sociedad sobre el acuerdo unánime de los que se reúnen.

Gracias al expediente de los pactos mutuos de autorización de una persona representante, Hobbes llega al difícil (algunos dirían que imposible) y paradójico resultado de crear un soberano absoluto e ilimitado sobre la base del consentimiento de los súbditos al mismo tiempo que se crea la comunidad. Dado que la creación de la comunidad y la creación del soberano se realizan en el mismo acto, la comunidad sólo existe en virtud de la existencia del soberano y la comunidad sólo puede actuar a través de su representante, el soberano. De esta manera, se evita la existencia de una corporación comunal independiente del soberano. En consecuencia, no hay ninguna persona que pueda disputar la autoridad del soberano.

Desafortunadamente, esta no es la única formulación de la soberanía por institución. Al principio del capítulo XVIII, *De los* DERECHOS *de los soberanos por institución* (es decir, en la siguiente página), Hobbes da otra descripción del acto de instituir un Estado:

> Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno,* que a un cierto

[67] *Ibid.* (17), pp. 131-132. Para otra explicación del desarrollo que hace Hobbes, enfatizando aún más fuertemente la autorización, véase Pitkin, pp. 328-340, 902-918; véanse especialmente las páginas 907-913.

hombre o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra, debe autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.[68]

Esta formulación se deriva de la primera asunción de Hobbes acerca de que tiene que haber una democracia original. El acuerdo de designar un representante por voto mayoritario forma la sociedad. Pero si esto es cierto, entonces la sociedad ya debe ser una democracia cuando designa al representante por voto mayoritario. Pues si no tuviera un representante, no sería una sociedad. Si es verdad que Hobbes supuso que esta formulación era congruente con la del capítulo XVII, entonces se apartó de su camino para evitar que lo pareciera. Así como está, podría ser un caso especial, la aceptación implícita de una democracia, especialmente de una democracia original.

O, alternativamente, la fórmula podría querer decir que se puede formar una sociedad mediante el acuerdo de designar un representante. Esto tiene defectos muy grandes: 1) crea una sociedad política sin la autorización de una persona determinada; 2) se crea una obligación política (innecesariamente, me parece) a pesar de los votos negativos de una minoría.

Creo que hay una tercera explicación posible, más convincente que las anteriores. Cuando Hobbes abandonó la noción de una democracia original y reformuló el pacto de manera que permitiera la autorización original de cualquier forma de gobierno, estaba pasando por alto este pasaje inconsecuente. Este descuido pudo haber ocurrido, en parte, debido a que la segunda fórmula parece ampliar más que restringir los pactos originales, ya que suprime la necesidad de una autorización unánime. El yerro de Hobbes fue doblemente desafortunado; el requisito de unanimidad es tautológico: los que no autoricen al representante no se vuelven miembros de la sociedad en la autorización original.

Soberanía por adquisición

En el estado de naturaleza parecería incluso ventajoso formar una sociedad reducida. Un grupo pequeño (quizás unos diez) se ase-

[68] *Leviathan* (18), p. 133. En la primera edición aparecen las dos formulaciones en la p. 87 y la p. 88.

guraría contra el ataque de individuos aislados y sería capaz de crecer al conquistar a otros.[69] La formación de un grupo así precipitaría la formación de contragrupos del mismo tamaño, cuando menos. Tanto el peligro para los desorganizados como la posibilidad de descubrir un modo de reducir ese peligro se han incrementado, al igual que el temor de aquellos que no pertenecen a la sociedad. El proceso de agrandamiento del tamaño de las sociedades, ya fuera por la conquista o el acuerdo, continuaría hasta no alcanzar un punto en que el incremento del tamaño de cualquier sociedad particular ya no le diera una superioridad tan clara sobre las otras, que éstas no pudieran defenderse con éxito. En ese punto, ningún grupo se vería enfrentado a la alternativa de ser conquistado o instituir una sociedad más grande.

Hasta en tanto los hombres no vivan en sociedades tan grandes, tan bien organizadas y tan bien defendidas que cada sociedad deba considerar incierto el resultado de una guerra contra otra sociedad, los hombres encaran la siguiente alternativa: luchar o rendirse. Hobbes mantiene que ambas opciones conducen al mismo resultado. Para luchar, los hombres deben organizar una sociedad para su defensa —el Estado por institución—. Rendirse es someterse al conquistador —el Estado por adquisición.

Con la conquista, el victorioso gana poder, control físico sobre el derrotado. Gracias al derecho natural, todos los hombres tienen derecho a todo, de tal modo que se justifica, o al menos se puede justificar, la conquista. El conquistador puede hacer lo que crea necesario con el conquistado: puede dejarlo en libertad (quizás irracional, aunque caritativamente); puede ponerlo en prisión; puede asesinarlo sin violar la ley de la naturaleza, si este le parece el único curso de acción conveniente a su propia seguridad. En esta situación, el derecho natural justifica asesinar por una razón, no por deseo de sangre o por crueldad.

Ni con la conquista física ni con el perdón de la vida al conquistado por parte del conquistador se establece una relación política; se crea mediante el consentimiento del derrotado, mediante su sumisión al conquistador. Toma para sí la obligación política al prometer obedecer. Hay una relación contractual entre el vencedor y el derrotado, entre el señor o amo y el sirviente, "contrato

[69] Hobbes no es preciso acerca del tamaño mínimo de una sociedad. No puede ser muy pequeña; dos o tres individuos no son suficientes. *De Cive* (v. 3), *EW* II, 65. Sin embargo, Cf. *Elements of Law* (II. iii. 2), p. 128, donde Hobbes dice que dos hombres en una relación de dueño y sirviente hacen una pequeña entidad política. Una familia extendida es suficiente. Véase *De Cive* (ix. 10, vi. 15), *EW* II, 121-122, 84; *Elements of Law* (II. iv. 10), p. 135.

en el cual el bien que recibe el que es inferior en fuerza o el que ha sido derrotado es el perdón de su vida —de la que pudo haber sido privado por el derecho de guerra en el estado natural de los hombres—, en tanto que el bien que promete es su servicio y obediencia".[70] En este contrato, una parte, el sirviente, hace un pacto de obedecer a la otra parte, el señor, pero el señor no hace ninguna promesa al sirviente; no hace un pacto con él. Su parte del contrato no consiste en hacer una promesa, sino en un acto —el otorgamiento de ciertos beneficios—. Este acto consiste en algo más que el perdón de la vida:

> No se supone que todo prisionero de guerra al que se ha perdonado la vida pacta con el señor. No a todos se les da tanta confianza como para dejarles bastante libertad natural para huir, negar el servicio o tramar, si quieren algo malo o dañoso contra el señor. Estos prisioneros, por supuesto, sirven, pero en las ergástulas o encadenados; de modo que no sólo se les aplica el nombre común de siervos, sino también el nombre especial de esclavos. Hoy día también las palabras *serviteur, serf* y *esclave,* tienen sentidos distintos. Por consiguiente, la obligación del siervo para con el señor no nace simplemente del perdón de la vida, sino de que no lo mantiene encadenado o en prisión. Pues la obligación surge de un pacto; pero el pacto es nulo si falta la confianza, como lo muestra claramente el cap. II, art. 9 en el que se define el pacto como promesa de una persona en quien se tiene confianza. El beneficio, pues, que consiste en perdonar la vida va unido con la confianza que demuestre el dueño al dejar a su siervo la libertad física, de modo que si no fuera por la obligación y los vínculos contractuales, el siervo podría no sólo huir sino incluso matar a su señor, que le ha conservado la vida.[71]

Hobbes distingue la soberanía por adquisición de la soberanía por institución sólo para asimilar una a la otra. El resultado —un soberano— es el mismo, sin importar la motivación de los súbditos. En ambos casos, todos los súbditos tienen una obligación por-

[70] *De Cive* (viii. 1), *EW* II, 109. Cf. *Elements of Law* (II. iii. 2), pp. 127-128: "Pues donde cada hombre (como ocurrió en este caso) tuvo derecho a todas las cosas y para el fin de hacer efectivo el derecho de palabra, no se necesita sino que el derrotado pacte en no resistirse al que lo derrotó. Es así como el vencedor llega a tener un derecho de dominio absoluto sobre el conquistado."

[71] *De Cive* (viii. 2-3), *EW* II, 109-110; *LW* II, 250-251. En este pasaje, tanto "contrato" como "convenio" se han traducido del latín *pactum,* esto es, pacto. La definición a la que se hace referencia es la definición de pacto; *De Cive* (II. 9), *EW* II, 20: "donde se ha otorgado crédito, ya sea a una parte, ya a las dos, la parte en la que se depositó la confianza prometió el posterior cumplimiento; esta clase de promesa se llama *pacto* [*pactum*]". Cf. *Leviathan* (20), p. 155-156; *Elements of Law* (II. iii. 3), p. 128.

que han dado su consentimiento; se han comprometido ellos mismos al pactar uno con otro o con el soberano. Hobbes subraya el elemento de consentimiento en la soberanía por adquisición:

> No es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor, por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida), a respetarles por haberse rendido a discreción; esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su propia discreción se lo aconseje.[72]

Aunque el súbdito está comprometido, el soberano es libre. El soberano no les ha hecho ninguna promesa a los súbditos, ni individualmente ni en conjunto. El soberano no habría podido pactar con los súbditos en su conjunto porque antes de la institución ellos eran una multitud, "no una persona"; si el soberano instituido hubiera pactado con cada individuo, los pactos serían nulos después de la institución —"cualquier acto que alguno de ellos pretenda que representa una infracción al pacto es el acto de él mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular"—.[73] Además, no hay quien juzgue la afirmación de que el soberano ha roto su pacto (si no es una de las partes que disputan). Por lo tanto, esta afirmación involucra un regreso al estado de naturaleza. En el caso alterno, el soberano por conquista no hace ningún pacto, aunque acepta los pactos de otros. Hobbes asimila la posición del soberano por adquisición a la del soberano por institución. Los pactos que hace el vencedor con el conquistado son innecesarios en esas circunstancias, es decir, son improbables, en tanto que los del soberano instituido (cuando posibles) son nulos.[74]

[72] *Leviathan* (20), p. 156.
[73] *Ibid.* (18), p. 134.
[74] Es interesante notar que Hobbes no examina la posibilidad de que el vencedor pueda establecer convenio con algunos pero no con otros, en otras palabras, que los términos del sometimiento pueden diferir, concediéndoseles a algunos privilegios que se les niegan a otros. Presumiblemente, esto queda excluido por la ley de la naturaleza concerniente a la igualdad. Para la opinión que Hobbes intenta sostener de que el soberano no es una parte en un pacto, véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 125-140. Warrender confunde pacto y contrato y de aquí arguye que Hobbes no podía decir legítimamente que su soberano por adquisición no es una parte en un pacto. Esto lo repite Pitkin, pp. 907, 914. El argumento de arriba admite que el soberano por adquisición es necesariamente una parte en un contrato pero no que pacte.

Así pues, la soberanía por institución ocupa el primer lugar, según Hobbes, en parte debido a que se la puede utilizar como un modelo en que el soberano no hace promesas (ya que no existe como soberano cuando se están formulando las promesas). La institución tiene, creo yo, una segunda función. Un conquistador debe ser, o bien un individuo particular, o bien el líder de un grupo organizado —un ejército—. Dado que es difícil sostener que hubiese alguien que permaneciese conquistado en el estado de naturaleza, en donde el conquistado y el conquistador son individuos particulares presumiblemente iguales, Hobbes tiene que ofrecer un método mediante el cual podrían llegar a existir grupos organizados capaces de conquistar a otros. Este método es la institución: la institución es el método paradigmático porque es racional; no necesita de los acontecimientos históricos de la conquista o la generación, sino sólo del elemento racional común a los tres, esto es, el consentimiento. Como se puede mostrar que la institución es la misma que la conquista, Hobbes puede afirmar que ambas clases de soberano son absolutas y que en los dos casos el súbdito queda obligado debido a su propio consentimiento. Con ello se legitima la adquisición al tiempo que se muestra que la institución es absoluta.

La institución precede a la adquisición porque da una respuesta a la pregunta: ¿cómo tiene derecho el líder de este ejército conquistador a gobernar su propio ejército? Es obvia la aplicación a la conquista de Inglaterra por Guillermo de Normandía.[75] La institución le dio a Hobbes una respuesta posible a la pregunta: "¿cómo tiene derecho el líder del ejército conservador a mandar sobre sus seguidores?" que fuese distinta de la respuesta "por el derecho de conquista", una respuesta que implica que los hombres no son iguales, que hay seres naturalmente superiores e inferiores.

Era Hobbes un hombre que valoraba tanto la paz, que creía que la descripción científica de la guerra, de su horror y de sus causas motivaría a los hombres a buscar el modo de evitarla. Habría resultado paradójico que sostuviera que la sociedad, y por consiguiente la paz, sólo podrían establecerse mediante la conquista. La institución da los medios para eliminar la guerra y la conquista. El temor a la fuerza y el temor a la conquista son motivo suficiente para la creación de la sociedad, empero, si este motivo es insuficiente o no da éxito, la sociedad cambiará de rumbo

[75] Hobbes, al igual que los igualitarios y a diferencia de aquellos que, como Sir Edward Coke, asumen que la constitución inglesa, ya establecida, había existido desde tiempos inmemoriales, afirma casualmente que Guillermo (el Conquistador) había conquistado Inglaterra. Véase *Leviathan* (24), p. 190; *Behemoth* (Diálogo 2), p. 71; y Pocock, pp. 148-170.

de cualquier forma; los hombres se verán forzados a someterse al que los amenaza si no se organizan para hacerle frente a esa amenaza. Dado que la soberanía por institución es el modelo, Hobbes puede enfatizar el consentimiento del conquistado más bien que el poder del conquistador. La institución y la adquisición pueden, cada una, considerarse como un caso especial de la otra. Al someterse al conquistador, los hombres autorizan e instituyen como soberano al poder que los amenaza; al instituir un soberano, los hombres crean un poder suficiente para mantenerlos supeditados, una autoconquista.

Hobbes reconoce otro caso de "dominio natural": el dominio paterno. Probablemente, sus contemporáneos consideraban el dominio paterno de la cabeza de una familia sobre su esposa, sus hijos y sus sirvientes como obvio y natural. Su conocimiento de la historia, sagrada y profana (especialmente romana), apoyaba sus prácticas patriarcales. La presentación que hizo Filmer de su posición fue más influyente en la década de 1680 de lo que lo había sido durante la de 1640. Sir Robert Filmer, a pesar de su "no magro contento" con las conclusiones de Hobbes "sobre los derechos propios del ejercicio del gobierno... no puede concordar en sus medios de adquirirlo".[76] Hobbes ha volteado las cosas al asumir que los hombres surgieron de la tierra como hongos; rechácese esto y habrá entonces que hacer lo mismo con el estado de naturaleza y su derecho natural:

> No puedo entender cómo puede concebirse este derecho de naturaleza sin imaginar que en el mismísimo principio se creó un conjunto de hombres que habrían de estar juntos pero sin tener ninguna clase de dependencia mutua o que, como los hongos (*fungorum more*), salieron todos repentinamente de la tierra sin tener ninguna obligación mutua, tal como lo aseguran las palabras del señor Hobbes en su libro *De Cive*, capítulo 8, sección 3: la Escritura nos enseña más bien que todos los hombres aparecieron por sucesión y generación a partir de un hombre: no debemos negar la verdad de la historia de la creación.[77]

Todos los hombres se derivan de una fuente única: el primer hombre, creado por Dios, Adán. Eva fue hecha de la carne de Adán y quedó sujeta a él. Adán tuvo dominio sobre su posteridad por derecho de paternidad y su posteridad accedió a este derecho natural e inalienable con el que Adán fue agraciado por su Creador:

[76] Filmer, p. 239.
[77] *Ibid.*, p. 241.

Pues como Adán fue señor de sus hijos, asimismo sus hijos tuvieron dominio sobre sus propios hijos, conservando la subordinación al primer padre que es el señor supremo de los hijos de sus hijos por todas las generaciones, como abuelo de su gente.

No veo, entonces, cómo los hijos de Adán, o de cualquier otro hombre, pueden quedar exentos de sujeción a sus padres. Y esta subordinación de los hijos es la fuente de toda autoridad real, por la ordenación de Dios mismo.[78]

Todos los hombres nacen en familia y, consecuentemente, nacen en la subordinación a las cabezas de familia. Puesto que esto vale para todo ser humano desde Adán, se sigue que, lejos de nacer libres, los hombres nacen dentro de los límites de la obligación.[79]

El descontento de Filmer con la explicación que da Hobbes de la manera en que se adquiere la soberanía está bien fundado, pues Hobbes niega explícitamente la fuerza del argumento de Filmer. "*Sócrates es un hombre, y por lo tanto un ser viviente* es un razonamiento correcto..." porque la premisa menor que no se enuncia, "el hombre es un ser viviente", es parte de la definición de hombre:

Tomemos la deducción siguiente: *Sofronisco es el padre de Sócrates, luego es también su señor.* Puede ser recta la conclusión, pero no es evidentísima. La palabra "señor" no forma parte de la definición de *padre*; para que sea evidente hace falta aclarar la relación entre "padre" y "señor". Los autores que trataron hasta ahora de sostener el dominio del padre sobre los hijos sólo aportaron el argumento de la *generación,* como si fuera evidente por sí mismo que es mío lo que de mí nace. No se comporta de otra forma quien, imaginando un triángulo, por el solo hecho de que lo considera como inmediatamente claro, sin más demostración afirma que sus ángulos son iguales a dos ángulos rectos.[80]

En el análisis de Hobbes, el derecho del padre es mucho menos claro que el que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. La generación no da al padre un derecho mayor que a la madre, ya que la generación de un niño requiere de ambos. ¿En cuál de los dos recae el dominio? No en ambos,

[78] *Ibid.,* p. 57.

[79] Cf. Locke, *Second Treatise,* cap. vi. sec. 61; Laslett ed., p. 326. Los hombres "nacen libres" según Locke, no en acto, sino en potencialidad (y en derecho). "Así pues, *nacemos libres* como nacemos racionales; no es que estemos actualmente en ejercicio de alguna de las dos: la edad, que trae consigo uno de ellos, trae consigo el otro también."

[80] *De Cive* (ix. 1), *EW* II, 114-115.

pues nadie puede tener dos dueños. La posición usual es que el hijo pertenece al padre, en razón de la preeminencia del sexo masculino. Aunque esta es la situación ordinaria en las sociedades establecidas —la mayor parte de las sociedades están dominadas por hombres—, en el estado de naturaleza no ocurre que cada hombre sea superior a cualquier mujer. Más aún, la evidencia apoya la afirmación de que no todas las sociedades han sido dominadas por hombres; ha habido sociedades controladas por mujeres, a saber, las amazonas, y ha habido gobernantes femeninos (por ejemplo, Elizabeth de Inglaterra) en la memoria de Hobbes. En efecto, en un estado de naturaleza, un niño nace en poder de su madre. Ella puede disponer de su vida, pues puede conservarlo o abandonarlo.[81] "Añádase también que en el estado de naturaleza no puede saberse quién es el *padre* si no es por el testimonio de la *madre*; el niño, por lo tanto, será de quien diga la madre, y por lo tanto, suyo."[82]

Si la madre abandona al niño, abandona también su derecho a él. Quienquiera que sea el que lo preserve, adquirirá sobre el niño el mismo dominio que antes tenía la madre. "Debe ahora el preservado todo al preservador, ya en consideración a su educación como a una *madre*, o a su servicio como a un *señor*."[83] Si la madre es o se vuelve súbdito de otro, entonces el niño es también súbdito de ese otro. Los derechos de los padres, casados o no casados, en las sociedades están determinados por las leyes de esas sociedades. Donde las leyes lo permiten o en el estado de naturaleza, el dominio sobre el niño puede especificarse mediante un pacto. Los hombres y las mujeres pueden hacer pactos de cohabitación o de cópula en que se especifiquen los derechos de la progenie. Las amazonas pactaron que el padre se quedaría con los varones y ellas con las hembras.[84] El matrimonio es un caso especial de pacto de cohabitación, una "sociedad para todas las cosas". Uno de los cónyuges queda sujeto al otro por el acuerdo de matrimonio. Se establece una sociedad, por lo tanto, alguien debe gobernar: ya sea el hombre o la mujer. Habitualmente gobierna el esposo, "pero como a veces el gobierno puede corresponder a la esposa sola, a veces también el dominio sobre los hijos recaerá sólo en ella; igual que ocurre con una reina sobera-

[81] *Elements of Law* (II. iv. 1-3, 5), pp. 131-133; *De Cive* (ix. 1-3), *EW* II, 114-117; *Leviathan* (20), pp. 153-155.
[82] *De Cive* (ix. 3), *EW* II, 116-117.
[83] *Ibid.* (ix. 4), *EW* II, 117.
[84] *Elements of Law* (II. iv. 5), p. 133; *De Cive* (ix. 6), *EW* II, 118; *Leviathan* (20), p. 154.

na, no hay razón de que su matrimonio le quite el dominio sobre sus hijos".[85]

Aparentemente, el argumento de que *Sofronisco es el padre de Sócrates, y por lo tanto su señor* es bastante menos evidente que el de que *la suma de los ángulos de un triángulo es 180°*. A diferencia del último, que es verdadero para todos los triángulos, el primero es verdadero si a) el padre es también el preservador del hijo; b) el padre adquiere tal título por acuerdo de la madre; c) el padre es también el dueño de la madre; o d) el padre adquiere tal título por las leyes civiles de una sociedad.

¿Ha de considerarse al niño como propiedad de su preservador o dueño? El argumento hasta ahora parece haber tratado al niño como una cabeza de ganado más que como un ser humano. ¿Tiene alguna obligación el niño para con sus padres, para con sus preservadores? Si esto es así, ¿se basa esta obligación meramente en el hecho de que está dentro del poder de alguien más? Puesto que el niño debe su vida a su preservador, debe obedecer a ese preservador, sin deberle ninguna obligación a un padre que no lo preservase. "Debe obediencia a quien lo preserva; como la preservación de la vida es el fin por el cual se vuelve un hombre súbdito de otro, se supone que cada hombre promete obedecer a aquel en cuyo poder está salvarlo o destruirlo."[86] En otras palabras, el dominio no se deriva de la generación del niño, "sino del consentimiento del niño, declarado expresamente o por medio de algún otro argumento suficiente".[87]

Hobbes parece estar diciendo que hay dos formas posibles de derivar la obligación del niño de su consentimiento mismo. El niño puede consentir expresamente; sería este un consentimiento de una forma similar al pacto por el que un sirviente se supedita él mismo a un señor. Alternativamente, el consentimiento del niño puede declararse por otros argumentos suficientes. El niño puede actuar de tal modo que implique que ha consentido; al aceptar los beneficios ofrecidos por su preservador, el niño declara suficientemente, por su propio acto, su consentimiento. Se obliga a sí mismo al aceptar beneficios —con arreglo a las leyes de la naturaleza concernientes a la gratitud—.[88] Además, existe la suposición de que, cuando un niño está bajo el poder de otro de preservarlo o destruirlo y ese otro preserva al niño en lugar de destruirlo, ese

[85] *Elements of Law* (II. iv. 7), pp. 133-134; *De Cive* (ix. 4-6), *EW* II, 117-118; *Leviathan* (20), pp. 154-155.

[86] *Leviathan* (20), pp. 154-155.

[87] *Ibid.*, p. 153.

[88] Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 136.

niño ha consentido en obedecer. Hobbes va todavía más lejos al sostener que existe el supuesto de una promesa de obediencia.[89]

Las obligaciones de los niños ni son naturales ni son una excepción para la posición general de Hobbes. Estas obligaciones son tan artificiales y consensuales como las obligaciones de los ciudadanos o de los súbditos. Los niños están obligados: 1) por su consentimiento expreso (un pacto de obediencia); o 2) por actos que impliquen un consentimiento (ya sea por actos que signifiquen una promesa de obediencia a cambio del sustento, o por la aceptación de beneficios que imponen una obligación de gratitud). Hay una presunción de que el niño ha consentido; esta presunción ha de considerarse aparentemente como una presunción irrefutable de ley: dado que la suposición de que nadie sostiene o cría a su propio enemigo es una presunción de la razón, todos los casos en contrario deben considerarse como casos de incumplimiento de obligación.[90]

Los niños guardan con sus padres precisamente la misma relación (a condición de que sus padres no sean miembros de una sociedad) que los sirvientes con sus señores, los súbditos con sus

[89] *Elements of Law* (II. iv. 3), p. 132: "Aunque el niño que ha sido preservado adquiere fuerza con el tiempo, con lo cual puede pretender ya su igualdad con el (o la) que lo preservó, no deberá considerarse nada razonable tal pretensión, tanto porque su fuerza le viene de aquel a quien hace objeto de esta pretensión, cuanto porque ha de presumirse que el que le dio el sustento a otro, fortaleciéndolo con ello, ha recibido una promesa de obediencia en consideración de lo mismo."

De Cive (ix. 3), *EW* II, 116, es sustancialmente similar: "Por lo tanto, si ella [la madre] lo crió [al niño], como el estado de naturaleza es el estado de guerra, se supone que ella lo educó con esta condición: que cuando crezca, él no será su enemigo o, lo que es lo mismo, que la obedecerá." Puesto que cada cual actúa para su propio bien, "no se puede entender que un hombre le haya proporcionado medios de vida a otro y que éste, habiéndose fortalecido con los años, se convierta en su enemigo".

[90] Sin embargo, Hobbes sentía aversión hacia las presuposiciones irrefutables; véase *Leviathan* (26), pp. 214-215. La solución de un contrato implícito (sea por ley o de hecho) meramente cambia la forma del problema del consentimiento. Cf. *De Cive* (ix. 7-8), *EW* II, 119. Se libera a un hijo del cautiverio del mismo modo que a un súbdito o a un sirviente (emancipación o manumisión). La consecuencia natural de esta liberación por la mano y el poder del señor es la reducción del honor debido al padre o primer dueño (el honor es la deferencia que se le debe a aquel que uno considera poderoso). Pero el manumisor no intenta hacer su igual al manumiso: "Debe, en consecuencia, entenderse siempre que el que es liberado de la sujeción, se trate de un *sirviente,* un *hijo* o una *colonia,* se compromete en la rendición de, cuando menos, todos los signos externos con que los inferiores suelen honrar a sus superiores. De donde se sigue que el precepto de *honrar a nuestros padres* pertenece a la ley de la naturaleza, no sólo bajo el título de *gratitud,* sino también bajo el de *acuerdo.*"

gobernantes, el conquistado con el conquistador y los ciudadanos con la ciudad. En la lista de sociedades deben incluirse varias relaciones sociales entre hombres y mujeres. Matrimonio, concubinato y cohabitación son ordenamientos sociales que involucran acuerdos entre las partes. Algunas formas de estos acuerdos, especialmente las que son relativamente más permanentes, involucrarán el establecimiento de una pequeña sociedad por institución o la sujeción de una parte a la otra —una sociedad por adquisición—. La más natural de las sociedades, la familia, está compuesta de relaciones basadas en el mismo principio que el más artificial de los Estados instituidos; ese principio es el consentimiento de las partes. Que la alternativa a la obediencia sea la muerte presente o futura (probable) no invalida el consentimiento dado. Tal consentimiento es libre aunque forzado; el terror de la alternativa sólo incrementa la racionalidad del consentimiento. Para Hobbes, la sumisión del conquistado, motivada por el temor a la muerte, es equivalente a la sumisión del niño que se infiere de su aceptación de los medios de vida. (¿Es más ilusoria la elección en un caso que en el otro?) [91]

Una familia es una sociedad pequeña. La cabeza de una familia que no tiene un superior terrenal, es un soberano.

> De esto se infiere que una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es, por sí misma, en cuanto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía, ya conste esta familia de un hombre y sus hijos, o de un hombre y sus criados, o de un hombre, sus hijos y sus criados conjuntamente; familia en la cual el padre o dueño es el soberano.[92]

Esto es cierto si la familia es suficientemente grande como para protegerse a sí misma de la agresión —suficientemente grande como para que no pueda ser subyugada sin el riesgo de la guerra—.[93] No se requiere ninguna nueva relación para transformar a la familia en una sociedad política. Aristóteles distinguió la relación política de la de la familia: esposo-esposa, padres-hijos, dueño-sirvientes.[94] Hobbes no distinguía estas sociedades, a condición únicamente de que la familia fuera suficientemente grande para protegerse a sí misma.

[91] *De Cive* (i. 14, ii. 16), *EW* II, 12-13, 23-24; *Leviathan* (14), p. 107; *Elements of Law* (I. xv. 13), p. 79.
[92] *Leviathan* (20), p. 157.
[93] *Ibid.*; *De Cive* (ix. 10), *EW* II, 121-122; *Elements of Law* (II. iv. 10), p. 135.
[94] *Politics* 1252a-1255b, pp. 1-18.

El estado de naturaleza es un espacio político imaginario en el que se pueden formar sociedades. El concepto de estado de naturaleza, al igual que el concepto de espacio, es principalmente negativo; es la descripción a que se llega luego de imaginarse que el mundo social ha sido destruido. El estado de naturaleza es lo que no es una sociedad. El concepto le permite a Hobbes hacer una clara separación entre lo social y lo no social. Las características de lo no social (el estado de naturaleza) son las negaciones de las características de lo social. En el estado de naturaleza no hay sociedad, no hay seguridad de persona o propiedad (excepto la que pueda agenciarse cada persona particular), no hay recurso contra la fuerza a excepción del autoauxilio, ni garantía de que los demás cumplirán sus convenios, ni industria, ni artes, ni ciencias; no puede existir nada que requiera algo más que la mínima cooperación humana.

Hobbes considera todas las situaciones en que no hay un soberano autorizado conocido, competente para crear reglas y hacerlas cumplir por todas las personas (naturales y artificiales) en esa situación, como estados de naturaleza reales o incipientes. En la medida en que no hay ningún soberano particular (terrenal), es decir, en la medida en que hay cuando menos dos sociedades independientes, debe seguir existiendo un estado de naturaleza. Las relaciones internacionales son relaciones en un estado de naturaleza. Sólo se excluye un estado de naturaleza donde existe un soberano efectivo; el estado de naturaleza se excluye por medio de una sociedad organizada —en la forma de familia, tribu, ciudad o nación—. No obstante, en todos los tiempos y en todos los lugares en que el control de la sociedad empieza a debilitarse existe un residuo de anarquía e inseguridad. En áreas remotas del poder del soberano acechan los bandidos. En los intersticios de la sociedad, psicológicos lo mismo que físicos, en el desacato al poder que hace cumplir la ley y en el callejón oscuro y recóndito se hace evidente el estado de naturaleza.

Sin embargo (nuevamente igual que el espacio), el estado de naturaleza no es un vacío (moral) absoluto. De hecho, Hobbes supone que el espacio está ocupado por un éter, un cuerpo de una clase muy fina. El estado de naturaleza puede contener clases muy finas de acuerdos morales. Se pueden hacer contratos, aun contratos de pactos mutuos, aunque sean precarios. El estado de naturaleza es una situación en la que hay un código moral incumplido e incumplible; lejos de excluir una moralidad, la condición natural describe el área en que no existe la moralidad, pero se la puede construir. Se asume que los hombres poseen lenguaje, razón y los

deseos que los conducen a una sociedad. No son simplemente animales antisociales; aunque tienen pasiones antisociales, no sólo tienen las pasiones contrarias, sino además las herramientas necesarias (capaces de desarrollarse únicamente en situaciones sociales) para construir sociedades.

Tal y como el espacio no excluye la existencia de cuerpos físicos, así el estado de naturaleza no excluye la existencia de cuerpos políticos, sino que da más bien la estructura en que pueden ser analizados racionalmente.

VI. SOBERANÍA Y GOBIERNO

The Law is that which puts a difference betwixt good and evil, betwixt just and unjust; if you take away the Law, all things will fall into a confusion, every man will become a Law to himself, which in the depraved condition of humane nature, must needs produce many great enormities, Lust will become a Law, and Envy will become a Law, Covetousness and Ambition will become Laws; and what dictates, what decisions such laws will produce may easily be discerned * *in the late Government of Ireland.*

John Pym in his Summation Against Thomas Wentworth, Earl of Strafford. (Rushworth, VIII, 622) **

LA CARACTERÍSTICA definitoria de toda sociedad organizada es la existencia de un representante autorizado de esa sociedad. En una multitud desorganizada, cada hombre habla y actúa para sí mismo. La voz o acción del grupo es las voces o acciones de esos individuos que hablan, alborotan y actúan; aun cuando un grupo cante al unísono, cada hombre canta para él mismo. Aun cuando un grupo actúe junto, cada hombre actúa para él mismo y ningún hombre necesita suscribir los actos de sus compañeros. Sin embargo, toda sociedad organizada tiene un representante, un hombre o grupo de hombres (comité o asamblea) que está autorizado a actuar por el conjunto total. En cualquier sociedad así, las acciones de su representante —su gobierno— son obligatorias para cada miembro.

¿Qué poderes tiene ese gobernante? ¿Qué actos son obligatorios para todos los miembros de la sociedad? ¿Qué está autorizado a hacer el gobierno? ¿Qué no está autorizado a hacer o, acaso, tiene

* La parte de este epígrafe que termina en el asterisco fue citada por Carlos I en respuesta a una petición de las Casas del Parlamento de remover la revista de Hull a Londres en abril de 1642. (Edward, Earl of Clarendon, *History of the Rebellion*, II, 32.)

** Es la ley lo que hace la diferencia entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto; si suprimiéramos la ley, todas las cosas se verían sumidas en la confusión, cada hombre se convertiría en ley para sí mismo, lo que por necesidad debe producir muchas grandes enormidades en la depravada condición de la naturaleza humana; la lujuria devendría ley y la envidia se tornaría ley; la codicia y la ambición se convertirían en leyes. los dictados y las decisiones que tales leyes producirían se pueden discernir fácilmente* en el último gobierno de Irlanda. John Pym en su recapitulación contra Thomas Wentworth, conde de Strafford. (Rushworth, VIII, 622.) [T.]

inclusive prohibido hacer? ¿Hay algo que tenga prohibido omitir? Se pueden plantear estas cuestiones para cualquier sociedad organizada. Para descubrir la respuesta en cualquier organización subordinada, uno tendría que examinar la carta de esa organización a la luz de las leyes del Estado al que esté subordinada. El problema para un Estado soberano es un tanto más complicado, aunque algunos dirían que sólo es necesario examinar la constitución y la ley de la constitución de ese Estado. Hobbes se propuso descubrir cuáles deberían ser los poderes, las obligaciones y los límites de los poderes de un Estado soberano correctamente construido. No intentó describir la constitución y las leyes de Inglaterra o de Francia o de cualquier otro Estado. No quería informar a sus contemporáneos acerca de los poderes ejercidos o reclamados por los Estados, ni acerca de las obligaciones o límites que ellos reconocieron. Su investigación se centraba en la ciencia de la construcción del Estado y no en su práctica. Que los hombres hubieran construido siempre sus casas sobre arena no podría invalidar una teoría científica de la edificación de casas que indicase que las casas quedan mejor construidas sobre fundamentos firmes.[1] La práctica errónea no invalida una teoría científica verdadera; la ciencia sería verdadera si describiera correctamente los resultados de construir casas sobre arena y sobre fundamentos más firmes. La ciencia de la política indica los poderes que son necesarios para un Estado y, quizás, aun las clases de acciones que lo harán más fuerte; indica los límites necesarios de tales poderes y las obligaciones del soberano.

Hobbes consideraba que la función del gobierno era la preservación del orden o la paz, de las condiciones necesarias para la existencia de los seres humanos. Él no se inclina por la visión de Locke de que los hombres son pacíficos por naturaleza y que, por lo tanto, el gobierno sólo se hace necesario a causa de las actividades de unos cuantos agresores bestiales.[2] El análisis que hace Hobbes del estado de naturaleza lo inclina hacia la opinión de San Agustín de que es difícil mantener la paz entre los caídos. Incluso puede sostenerse que el *Leviathan* describe la organización política necesaria para la paz entre los caídos. No era esta la única opinión que podía haber sostenido, ni lógica ni históricamente. Rechazó la teoría antigua, asumida por Platón y Aristóteles y revivida en muchas formas desde entonces, que pretendía que la sociedad existe para promover la vida bondadosa —la vida de la virtud, o el cristianismo, o la libertad, o la moralidad, o la cultura,

[1] *Leviathan* (30), pp. 259-260.
[2] Locke, *Second Treatise*, cap. ii, secs. 8-13; Laslett ed., pp. 290-294.

o el bienestar del mundo—. Esta clase de teoría racionalista postula un bien objetivo, el cual es obligación de los gobernantes conocer y promover, a despecho de sus propios deseos y de los deseos de los miembros de la sociedad. Ha sido la principal tradición política europea, particularmente en su forma cristiana. (Si dudamos ahora de la existencia de bienes objetivos del alma o de la mente, todavía podemos perseguir la felicidad intentando asegurar los más mensurables bienes de la fortuna.)

Hobbes rechazó también la teoría más opuesta a ésta, es decir, la teoría de que el gobierno existe para beneficio de los gobernantes. No consideraba que el gobierno fuera una estafa de los listos a los tontos o un artificio para promover el bien de los gobernantes o de la clase gobernante a expensas del bien de los gobernados. Hobbes no podía aceptar una teoría de la "lucha por el poder" del gobierno (no importa si se concibe al gobierno como participante, árbitro o simplemente como indicador de quién está ganando), aun cuando esta concepción de la política parecería la más apropiada para su enfoque general. Desarrolla una situación, el estado de naturaleza, en la que las acciones de los participantes independientes, se trate de individuos o de grupos, se explican como una lucha en pos de satisfacciones y de poder. No toma esto como un patrón de la sociedad, sino de la no-sociedad. Rechaza este modelo porque no podría aceptar la presuposición que hacen todas las teorías acerca de la lucha por el poder: que la lucha es limitada, que se verifica en alguna clase de estructura social en que las "reglas del juego" *sunt servanda*, ya sea que los participantes convengan en ellas explícita o implícitamente, se imponen a los jugadores, ora mediante un árbitro, ya mediante la reacción de los otros jugadores ante su violación, o se encuentran encarnadas en la costumbre o en las instituciones formales. Dado que las leyes de la naturaleza no dan límites confiables a los conflictos de los hombres en el estado de naturaleza, Hobbes no podría aceptar una teoría de la lucha por el poder. El problema principal es la imposición de límites a la guerra de todos contra todos. Los límites están impuestos efectivamente por un soberano con el monopolio del derecho de coerción y el poder de usar ese derecho.

Para Hobbes, entonces, el soberano existe para mantener la paz. ¿Qué poderes debe poseer el soberano para llevar a cabo esto? ¿Qué debe hacer el soberano y qué debe refrenarse de hacer para establecer y mantener la paz, condición necesaria de la civilidad?

LOS LÍMITES DEL DERECHO DEL SOBERANO

El soberano es el exclusivo agente autorizado de la sociedad. No puede haber más de un soberano en un tiempo dado en una sociedad dada. Un hombre solamente puede ser súbdito de un único soberano autorizado en un momento dado; nadie puede servir a dos dueños. La autorización de un soberano implica que no existe ninguna autorización previa (aún válida). Puesto que las obligaciones en que se incurre mediante una autorización son lógicamente siempre las mismas, una obligación ya existente lo priva a uno (igual que en la ley de los contratos) del poder de agenciarse la misma obligación nuevamente.[3] La existencia de esta obligación controla el alcance de las obligaciones subsecuentes; los súbditos no pueden comprometerse con nuevas obligaciones incongruentes con su sujeción.

Los súbditos no pueden deshacerse de sus obligaciones con sus propias acciones; no pueden retirarse de sus obligaciones para con el soberano. Si un cierto número de hombres ha instituido un soberano mediante pactos mutuos, entonces cualquier objetante particular impide un perdón mutuo de todas estas obligaciones. Ni aun su consentimiento unánime sería suficiente para eximir a los súbditos de sus obligaciones, ya que "todos los hombres han otorgado la soberanía a quien representa su persona y, en consecuencia, si lo deponen, toman de él lo que es suyo propio, y cometen nuevamente una injusticia".[4] Los súbditos tienen obligaciones directamente con el soberano, no sólo indirectamente a través de relaciones contractuales entre ellos mismos. En la soberanía por adquisición, es claro que cada quien se ha comprometido a sí mismo por su propio pacto con el soberano. En la soberanía por institución, aunque no hay ninguna relación contractual entre el súbdito y el soberano, los súbditos han dado su autorización al soberano y no se pueden desdecir, aun cuando todos concordaran unánimemente en hacerlo. Aunque una promesa de dar no representa una obligación (no transfiere ningún derecho), una cesión completa es una transferencia efectiva de derecho. Ya que un cambio de gobierno implica retirar la autorización a un soberano y dársela a otro, se sigue que los súbditos no pueden cambiar la forma de gobierno.

El soberano ha recibido una autorización absoluta más que condicional de parte de los súbditos. Puede declinar el concordar en toda estipulación que le represente una obligación una vez que se ha convertido en soberano. No pudo haber contraído una obli-

[3] *Leviathan* (18), p. 133.
[4] *Ibid.*

gación con toda la colectividad porque la colectividad no existía antes de que él fuera soberano. Cualquier estipulación que tuviera que ver con uno o más individuos ("prometo mantener los siguientes derechos de John Doe...") sería vacua e imposible de hacerse cumplir. Sería vacua porque (luego del establecimiento de la sociedad) los actos del soberano están autorizados por todos. El soberano, al actuar para el individuo con el cual está obligado, puede liberarse de sus obligaciones a sí mismo; en realidad, el soberano sólo está limitado por él mismo.[5] La estipulación sería imposible de hacerse cumplir porque no hay ningún juez instituido distinto de las partes involucradas. El resultado sería un regreso al estado de naturaleza —un resultado contrario a la intención de los instituyentes—: "Es, por lo tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente."[6] Un soberano por adquisición, aunque se encuentra en una relación contractual con cada súbdito, no hace promesa alguna de retornar algo a cambio de las sumisiones de éstos. La parte del contrato que corresponde al conquistador no es un pacto (una promesa de acción futura), sino una realización (el permiso al vencido de vivir en libertad como un súbdito ordinario en vez de vivir encadenado como esclavo).[7] No hay condiciones que el soberano pueda infringir, por lo tanto, no puede perder el derecho a la soberanía, "y consiguientemente ninguno de sus súbditos, mediante ninguna pretensión de la pérdida del derecho del soberano, puede quedar liberado de su sujeción".[8]

No obstante que el soberano no puede ser privado de su soberanía por sus súbditos, sí puede despojarse a sí mismo de ella y perderla. Lo que el soberano tiene lo puede transferir. El soberano puede transferir su soberanía designando a quien lo sustituya, cambiando la forma de gobierno (por ejemplo, una asamblea soberana puede designar un monarca), sometiéndose a un soberano extranjero o haciendo un contrato con él. El soberano puede despojarse de su soberanía sin designar un sucesor.[9] Este acto ingrato, que

[5] *De Cive* (vi.. 14), *EW* II, 83-84.

[6] *Leviathan* (18), pp. 134-135.

[7] *Ibid.* (20), pp. 155-156; *De Cive* (viii. 1-3), *EW* II, 108-110. Sin embargo, el hecho es que muchos soberanos han establecido desafortunadamente tales acuerdos por la razón de *"que un hombre, para obtener un reino, se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y la defensa del Estado"*. Al resistir los intentos de los soberanos para reconquistar este poder necesario, "quienes antes mantenían su poder [el de los soberanos] pueden ahora ser protegidos contra ellos por los Estados extranjeros". *Leviathan* (29), pp. 247-248.

[8] *Leviathan* (18), p. 134.

[9] *Ibid.* (19, 21), pp. 149-152, 170-171; *De Cive* (ix. 11-19), *EW* II, 122-125.

significa un retorno de la sociedad al estado de naturaleza, es, según Hobbes, contrario a la obligación que la ley de la naturaleza le impone al soberano.[10] Es una violación de la ley de la naturaleza que prohíbe la ingratitud, siendo ingrato permitir que esto les ocurra a quienes lo beneficiaron. Puede también ser contrario a la ley de la naturaleza porque destruye innecesariamente la paz. Tal recaída en la guerra civil sería también "contraria a la intención de los que instituyeron la república para su seguridad perpetua y no solamente temporal".[11]

Para asegurar la perpetuidad de la institución, todos los soberanos tienen el derecho de designar a sus sucesores. Las democracias y las aristocracias se perpetúan a sí mismas: la asamblea democrática puede continuar existiendo tanto como la población de la democracia continúe existiendo —la "sucesión" es un resultado de la reproducción—; la asamblea aristocrática puede mantener constante el número de sus miembros mediante la votación colectiva de nuevos miembros o algún otro método de elección. Las asambleas se perpetúan a sí mismas designando un día para la siguiente reunión; suspender *sine die* es morir. Las monarquías deben hallar formas más artificiales de asegurarse una existencia cuasi eterna. El poder de designar un sucesor está siempre en las manos del monarca presente que puede designar a su heredero, ya expresamente (en palabras o por escrito) o tácitamente (permitiendo que prevalezca la costumbre, por ejemplo, la costumbre de la sucesión del hombre o de la sucesión de la mujer). A falta de otra disposición, Hobbes afirma que existe una presunción a favor de 1) la continuación de la monarquía, y 2) la sucesión del pariente de sangre más cercano, de preferencia de sexo masculino.[12] La sucesión es un caso especial de transferencia de la soberanía que sólo ocurre cuando el soberano es una persona natural.

Aunque el soberano puede transferir el poder soberano a otro —por medio de testamento, venta, pacto o cesión—, el soberano no puede transferir parte de su soberanía. Como los derechos de la soberanía son inseparables, "se sigue necesariamente que, sin importar la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos y el nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula".[13] El soberano cede su soberanía o

[10] *Ibid.* (19), p. 148. *De Cive* (vii. 16), *EW* II, 103; *Elements of Law* (II. ii. 9), p. 122.

[11] *Leviathan* (19), p. 149.

[12] *Ibid.*, pp. 150-151; *De Cive* (ix. 14-19), *EW* II, 123-125.

[13] *Leviathan* (18), p. 140. Cf. *De Cive* (vii. 17), *EW* II, 106; *Elements of Law* (II. ii. 13), pp. 125-126

no la cede. Si no lo hace, sigue en posesión de todos los derechos y poderes necesarios de la soberanía; de lo que se deriva que la cesión de parte de su poder es "nula", es decir, en este caso, lógicamente imposible. Se cede el todo o no se cede nada; X es soberano o X no es soberano. Puesto que el soberano puede ceder su soberanía e, incluso, renunciar a ella, ha de presumirse que ninguna cesión que no implique a toda la soberanía explícitamente ha de considerarse como cesión de solamente una parte de la soberanía.[14]

El soberano puede desprenderse de la obligación de obedecer a súbditos específicos. Es esto lo que hace en todos los casos en que deja de proteger la vida del súbdito. Si un hombre es desterrado, si se le permite emigrar, si se le ataca, si se le ordena matarse o hacerse daño, si se le interroga o si se le manda que mate a alguien más (excepto cuando una recusación haría periclitar el propósito de instituir una república), no está obligado a obedecer.[15] Si se toma prisionero en una guerra a un súbdito o si sus "medios de vida" están en poder del vencedor, él tiene la libertad de someterse a tal vencedor, convirtiéndose así en súbdito del nuevo soberano y dejando de serlo del antiguo. Si todos los súbditos de un soberano fueran conquistados de esta manera, quedarían canceladas todas sus obligaciones; el soberano perdería su soberanía, al menos hasta que el país no fuera reconquistado.[16] Si fuera conquistado un número tal de súbditos del soberano que éste no pudiera proteger al resto, el resultado sería el mismo. Es esencial para el mantenimiento del Estado que el soberano mantenga los medios para defender al Estado. Si permite que su poder militar decline por ignorancia, negligencia o estupidez, está creando las condiciones necesarias para la destrucción de su soberanía.

El principio de que la obligación que contrae un súbdito para con su soberano excluye una autorización subsecuente de otro soberano, debe modificarse con la estipulación de que bajo ciertas circunstancias el súbdito queda emancipado de su obligación. La obligación del súbdito con el soberano está definida por el pacto del súbdito; está definida no sólo por los términos del pacto, sino también por la intención del pacto, es decir, por el propósito para el que se hizo. Por medio de su pacto de asociación o sumisión, el súbdito se obliga a sí mismo a la simple obediencia, la más grande

[14] *Leviathan* (21), p. 169.

[15] *Ibid.*, pp. 167-171. Cf. *De Cive* (vi. 13), *EW* II, 82-83.

[16] Aunque no se puede extinguir el derecho de un soberano monárquico, la obligación de los súbditos sí. Si el soberano es una asamblea, la extinción de las obligaciones para con ella destruye la asamblea. *Leviathan* (21, 29), pp. 170, 257. Cf. *De Cive* (vii. 18), *EW* II, 106-108.

obediencia que puede un hombre tenerle a otro.[17] La obligación de obediencia del súbdito es, a la vez, el resultado y el correlato lógico del poder absoluto, de la autorización completa que le ha conferido al soberano. El súbdito está obligado a obedecer los mandatos del soberano y sus delegados, esto es, las leyes y órdenes públicas de la sociedad.[18] Está obligado a asistir al soberano, a "no rehusarle el uso de su riqueza y su fuerza en contra de quien sea; ya que se supone que él tiene todavía el derecho de defenderse de la violencia".[19] El súbdito transfiere en la medida en que pueda transferir; no puede transferir su "fuerza y poder" actuales, no puede transferir su derecho de preservar su vida. No está obligado a ser un Atilio Régulo, que se compromete con la tortura y la muerte de su país, ni está obligado a ser un Lucio Junio Bruto, ejecutor de la pena de muerte de sus propios hijos, ni está obligado a mostrar el coraje de Horacio Cocles. Ni siquiera necesita enfrentarse al enemigo, ya que (a menos que la "defensa de la república requiriese" que todos se alistaran en armas) puede cumplir con su obligación consiguiendo un soldado sucedáneo.[20]

La autorización que da el súbdito al soberano (*Leviathan*) o la transferencia que le hace del uso de su poder y su fuerza (*Elements of Law* y *De Cive*) lo obligan a obedecer al soberano, a asistir al soberano y a sus ministros y a no "resistirse a la espada del Estado en defensa de otro hombre, culpable o inocente".[21] Está en libertad de resistirse a la fuerza que se utiliza contra su persona, aun cuando tal fuerza esté bajo el mando del soberano. Hobbes dice una y otra vez que nadie está obligado a sufrir daño corporal

[17] *De Cive* (vi 13), *EW* II, 82; *Leviathan* (21), p. 166.

[18] *De Cive* (v. 7-8, 11), *EW* II, 68-69, 70; *Elements of Law* (II. i. 13), p. 113.

[19] *De Cive* (v. 7), *EW* II, 68. Cf. *Elements of Law* (I. xix. 7, II. i. 7-8), pp. 103-104, 111-112.

[20] *Leviathan* (21), pp. 167-168. Presumiblemente el soberano determinaría, de acuerdo con su estimación del peligro, cuándo se permitiría a los súbditos alquilar sustitutos y cuándo se requeriría el servicio de todos. En el último caso, hay obligación de servir: "Y es un dictado de la razón natural y, en consecuencia, una ley evidente de la naturaleza que ningún hombre deba contribuir al debilitamiento de ese poder, cuya protección él mismo ha demandado o recibido a sabiendas en contra de otros." *Ibid.* (26), p. 210. Cf. *Leviathan* (Resumen y Conclusión), p. 548, donde Hobbes añade a las leyes de la naturaleza "*que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protegió en tiempo de paz*". Cuando se requiere que aun los más pusilánimes tomen las armas, el soberano se asegurará de que lo hagan ofreciéndoles una elección entre el castigo inmediato por rehusarse al servicio y el riesgo más remoto del servicio. Los hombres escogerán el mal menor, en este caso, el riesgo más remoto.

[21] *Leviathan* (21, 28), pp. 168, 238-239.

sin defenderse.[22] El súbdito ha autorizado las acciones del soberano (quien puede estar actuando correctamente); el súbdito puede no acusar al soberano de injusticia en ningún caso (aun cuando él sea inocente),[23] pero si el soberano lo ataca por la fuerza, él puede resistirlo, sea un criminal o un rebelde, puede resistirlo e incluso unirse a otros para hacerlo.[24] El súbdito está obligado a no resistirse a la voluntad del soberano ("*obligat ad non resistendum* voluntati *illius* hominis *vel illius* concilii *cui se subsimerit*"),[25] pero es libre de defenderse contra la fuerza del soberano. El "derecho a resistirse" por el cual el súbdito se ha separado[26] es: 1) el derecho a negarle al soberano el uso de su poder cuando lo requiera; y 2) el derecho a resistirse al soberano al interferir en las acciones del soberano e interponer su fuerza (la del súbdito) en favor de otro súbdito contra el soberano (por ejemplo, defendiendo a algún otro contra el castigo del soberano).

> Al instituirse un Estado, cada uno renuncia al derecho de defender a otro, pero no al de defenderse a sí mismo. Él mismo se obliga a asistir a quien tiene la soberanía, cuando castiga a los demás; pero no cuando le castiga a él mismo.[27]

El súbdito no confiere al soberano el derecho a castigar; el soberano lo posee ya en el derecho a todas las cosas del estado de naturaleza. La renuncia del súbdito a su derecho natural y a su obligación con el soberano hacen efectivo el derecho del soberano, fortaleciendo su capacidad real de castigar.

Hobbes parece suponer que habitualmente el súbdito no tendrá que asistir al soberano; el derecho del soberano y su posesión de los medios de recompensar el servicio inducirán a algunos hombres a realizar estas tareas. No obstante, se puede requerir la ayuda del súbdito.[28] El derecho que tiene el soberano de usar el poder

[22] *Ibid.* (21, 27, 28), pp. 167-168, 229-230, 238.
[23] *Ibid.* (21), pp. 163-164.
[24] *Ibid.*, p. 168.
[25] *De Cive* (v. 7), *EW* II, 68; *LW* II, 213-214.
[26] *De Cive* (v. 11), *EW* II, 70. Las referencias a la obligación de no resistirse deben leerse siempre como referencias a la voluntad del soberano o a su fuerza en contra de otro.
[27] *Leviathan* (28), pp. 238-239. Cf. *Elements of Law* (I. xix. 7, 10; II. i. 5, 14, 18), pp. 103-104, 110, 114, 116.
[28] *Leviathan* (28), p. 245: "La RECOMPENSA se otorga, ya sea como *regalo*, o por *contrato*. Cuando es por contrato, se denomina *salario* o *estipendio* y constituye un beneficio que se debe por un servicio realizado o prometido. Cuando es un regalo, es un beneficio que proviene de la *gracia* de quien lo otorga para animar o capacitar a los hombres a servirle mejor. Por lo tanto, cuando el soberano de un Estado señala un salario para un cargo

y la riqueza de los súbditos y las obligaciones de los súbditos de ponerlos a su disposición son lo que capacita al soberano para establecer la seguridad que elimina el estado de naturaleza. Son éstos el poder y la fuerza "que, por el terror que inspiran, hacen capaz al [soberano] de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país y para la ayuda mutua contra sus enemigos en el extranjero".[29]

El poder del soberano: la fuerza y la defensa

El soberano se crea con el consentimiento de los instituyentes.[30] El consentimiento de cada uno en obedecer, dado en su autorización, es también su *Fiat civitas*. Los instituyentes están motivados a crear una sociedad por el miedo a la muerte y por el deseo de evitar la muerte y tener satisfacciones varias. La paz es el medio para estos fines y la creación de una sociedad es el medio para la paz. Si ha de ponerse a operar esta intención, los instituyentes deben crear los medios para realizarla. No sólo deben obligarse a sí mismos, sino que también deben crear una entidad con el derecho y el poder de hacer cumplir sus obligaciones. Estas son las condiciones de "seguridad suficiente" en las que uno no puede, con apego al derecho, infringir una obligación; es decir, las condiciones bajo las cuales son válidas las obligaciones —las condiciones en que las excusas por dejar de cumplir con las obligaciones están definidas por la ley y son juzgadas por el soberano—. Puesto que las obligaciones son válidas *in foro externo* únicamente si el soberano

público cualquiera, quien lo recibe está obligado por justicia a desempeñar ese cargo; en otro caso, queda obligado únicamente por honor al reconocimiento y al propósito de retribuirlo. Aunque los hombres no tienen excusa legal cuando se les ordena abandonar sus negocios privados para servir los públicos sin recompensa ni salario, no están obligados a hacerlo por la ley de la naturaleza ni por la institución del Estado, a menos que no exista otra forma de llevar a efecto el servicio, puesto que se supone que el soberano puede hacer uso de todos sus medios del mismo modo que, incluso, el soldado más modesto puede demandar como deuda un sueldo por sus servicios en la guerra."

[29] *Ibid.* (17), p. 132. Véase Apéndice 5.

[30] Se ha tomado aquí como paradigma a la soberanía por institución. Véase *supra*, p. 163, para algunas razones. La institución exhibe una intención de crear una sociedad y un soberano, a la vez que de evitar la muerte. El motivo de esto es el temor inherente de los demás al estado de naturaleza. La soberanía por adquisición es menos "racional"; nuevamente, el motivo es el temor, pero esta vez el temor a la muerte a manos del vencedor. Al someterse, el derrotado no necesita tener ningún deseo o intención de crear una sociedad. Su intención es evitar la muerte; no es necesario que exista otro propósito.

cuenta con el poder de hacerlas cumplir, los instituyentes están obligados a proporcionar su fuerza y su riqueza, esto es, obligados a poner al soberano en posición de mantener las condiciones en que ellos seguirán estando obligados. La función del soberano es crear y mantener estas condiciones. Los medios para hacerlo son los poderes que el soberano debe tener. La especificación de estos poderes será también una especificación de los derechos del soberano y (puesto que estos derechos no necesitan ejercitarse totalmente) una exhibición de lo que pueden ser las obligaciones del súbdito.

El argumento de Hobbes fue diseñado para demostrar que el soberano tiene el derecho de gobernar sin limitantes; el soberano solo conserva el derecho natural de hacer todo lo necesario para su propia preservación, habiéndose despojado los súbditos a sí mismos de sus derechos naturales y habiendo contraído una obligación para con el soberano. Para hacer efectivo este derecho, el soberano debe ser capaz de enmendar la falta de disposición a la obediencia. El poder de coerción es parte del derecho del soberano a la vez que un medio necesario para la realización de ese derecho.[31] La disminución de ese poder significaría que el súbdito, aunque intentando cumplir con sus obligaciones, puede en muchos casos desobedecer legítimamente los mandatos del soberano. Cuando el poder del soberano no cuenta con los medios de hacerse respetar, las órdenes del soberano no gobiernan y el súbdito puede descubrir que ha retrocedido en cuanto a sus propios recursos.[32] El súbdito no posee ninguna seguridad; se encuentra en un estado de naturaleza o en un vacío social. Aquí no necesita asegurar su propia destrucción actuando como si sus derechos pudieran imponerse a la fuerza.

Esto no significa que el súbdito se encuentre siempre en un estado de naturaleza en virtud de ser el juez último de sus obligaciones. El súbdito no reclama el puesto de juez de lo bueno y lo malo en la sociedad; sólo reclama su derecho inalienado de preservar su vida. Aquí, el súbdito reconoce sus obligaciones; es un "buen súbdito" que no reclama ningún derecho incompatible con la sociedad ni tiende a la disolución de ésta. No reclama el derecho de juzgar sobre lo correcto y lo incorrecto por su propia conciencia más que por la de la ley; no pretende que el poder del soberano deba ser limitado, dividido o algo menos que abso-

[31] El soberano solo retiene el derecho natural de castigar. Véase *Leviathan* (28), p. 239.

[32] *Ibid.* (21, 27), pp. 170, 224-225. Cuando se acaba el poder soberano, también se acaban los delitos.

luto. No afirma para sí la obligación de obedecer a alguna otra autoridad. No reclama el derecho de resistirse ni de rebelarse.[33] Hobbes intenta excluir el derecho del individuo privado a juzgar entre lo bueno y lo malo. Excecra la afirmación de que la conciencia moral privada es superior a las leyes. ¿Se puede distinguir a los hombres que asumen estas opiniones subversivas de los que no lo hacen? ¿Pueden dedicar los hombres su derecho privado a distinguir lo bueno y lo malo o deben retroceder continuamente al estado de naturaleza? Es congruente suponer que el buen súbdito intenta obedecer las leyes y trata de preservar el poder del soberano. Intenta cumplir con sus obligaciones. En su intento, lo frustra su inseguridad. Descubre que no dispone de fuerza suficiente para protegerlo a él y a sus derechos contra otros hombres o quizás que el soberano no tiene poder para recobrar sus derechos y restituírselos. En este caso, su juicio privado es un juicio de hecho —el hecho de que no hay poder suficiente para protegerlo—. (Aparece un problema mucho más difícil cuando él se niega a obedecer las órdenes del soberano porque cree que el soberano no tiene poder para protegerlo o ayudarlo en su ejecución. Si el súbdito se niega a obedecer, ¿no está contribuyendo a la destrucción de la sociedad? Supóngase que tiene razón en cuanto a la impotencia del soberano. En este caso, si no ha contribuido a la destrucción de la sociedad, el "buen súbdito" sólo es racional al intentar preservar su propia vida.)

El súbdito no viola las prohibiciones de Hobbes cuando decide que no hay poder soberano *de facto*. Es este un juicio privado, pero no un reclamo de que deba limitarse el derecho del soberano o de que el súbdito tiene derecho a juzgar sobre lo correcto y lo incorrecto donde tienen vigencia las leyes. El juicio es un juicio al que el súbdito se ve forzado por una situación; él percibe que está en peligro. Si su percepción es incorrecta, no tiene excusa justificada que lo libre del castigo del soberano. ¿Cómo puede reclamar un derecho a hacer lo que hizo con base en la creencia de que el soberano había perdido su poder si antes participó en la corte del soberano? Si su percepción es correcta, está justificado por la ley de la naturaleza; tiene derecho a autopreservarse. La creación de una sociedad no destruye el derecho de nadie a preservar su vida; es un derecho que se preserva aun en contra del soberano. En este sentido, se conserva un derecho de juicio privado, pero no es un juicio de lo bueno y lo malo. (El súbdito puede proponerse la paz, desear que haya un soberano y que se

[33] *Ibid.* (29), p. 249.

mantengan las leyes, y aún así verse forzado a decidir que se encuentra en estado de naturaleza.)

O bien hay un soberano responsable de la seguridad suficiente, o bien no lo hay. Si lo hay y el súbdito cree que no, comete una acción prohibida por la ley, comete un crimen castigable por la ley.[34] Si no hay soberano y el súbdito no ha contribuido a esta situación, no ha hecho nada incorrecto y puede actuar a modo de autopreservarse. Si hubiera un soberano y el súbdito, erróneamente, creyendo que no hay soberano, actuase a modo de preservarse en forma tal que contribuyera a la disolución del poder del soberano, el súbdito puede haber cometido un crimen —pero ese crimen no es punible—. El súbdito ha cometido también un pecado, rompiendo con sus obligaciones para con la sociedad según la ley de la naturaleza. Ha sido imprudente y el resultado es su retorno al estado de naturaleza; este es un "castigo natural" a su error, pues ha disminuido sus posibilidades de conseguir sus fines e incrementado la probabilidad de su propia muerte.

El súbdito, entonces, no sólo está obligado a mantener la sociedad dando su apoyo al poder del soberano para implantar la paz, sino que tiene también un "motivo posible" para hacerlo: el deseo de evitar las consecuencias de un colapso. El soberano debe poseer una fuerza arrolladora —tomada de la fuerza total combinada de la sociedad, incluida la riqueza—, tanta como considere necesaria para preservar la paz. La paz es la condición necesaria para la satisfacción de los deseos de los hombres, el mejor medio de autopreservación, el principio sobre el que se fundan las leyes de la naturaleza concernientes a la vida de los hombres en sociedad y el fin al que se orientan estas leyes.

¿Qué clase de paz propone Hobbes que se establezca? ¿En qué formas y en qué áreas debería haber orden? El propósito de la paz que defiende Hobbes es la protección de las vidas de los individuos que componen la sociedad. Esto involucra dos cosas: 1) la paz interna, la seguridad de la vida dentro de la sociedad y, hasta donde sea posible, la eliminación del uso de la fuerza por parte de un miembro y en contra de otro; 2) la preservación de la sociedad y la de sus miembros contra la invasión extranjera, contra el ataque armado proveniente de fuera.[35]

Una sociedad es un medio necesario para la preservación de las vidas de los hombres. La persistencia de la sociedad es la mejor manera de asegurar la persistencia de su preservación. La des-

[34] *Ibid.* (27), p. 226. No es excusa que ignore la existencia del soberano.
[35] *Ibid.* (17, 25), pp. 132, 200.

trucción de una sociedad entraña probablemente la muerte prematura de muchos de sus miembros, si no por mano de los invasores armados, sí como resultado del colapso de la paz interna —un regreso al estado de naturaleza—. Esto se evitaría solamente si la sociedad se rindiera completamente o se uniera con otra aun sin conquistar, tornándose así el soberano de una de ellas en soberano de ambas, gracias a la sumisión del otro soberano o, en una monarquía hereditaria, heredando el mismo hombre las dos coronas, tal y como Santiago VI de Escocia se convirtió en Santiago I de Inglaterra en 1603.

La fuerza militar se hace necesaria para prevenir la destrucción de una sociedad por la fuerza militar de otra sociedad. Cada soberano se enfrenta a los demás como a individuos gigantescos en un estado de naturaleza. Tienen deseos y temores similares a los temores de los individuos. Están "en el estado y postura de los gladiadores, con sus ojos fijos en el otro y con sus armas apuntándole".[36] Felizmente, los hombres no siempre han sido miserables como resultado de esto; las sociedades son más autosuficientes que los hombres particulares.

La seguridad del soberano y de los súbditos depende de la preservación de la sociedad. Pueden defenderse colectivamente contra la fuerza externa. Hay un sentido en que puede considerarse a la sociedad entera como una fuerza organizada por el soberano para su propia protección contra el ataque de otros hombres, que pueden ser también soberanos, esgrimiendo el poder conjunto de un vasto número de hombres. Hobbes sostiene que los intereses del soberano y de los súbditos no son opuestos.[37] La sociedad se estableció para beneficio de todos —esto es, para su paz y preservación.

> Y este beneficio se extiende igualmente al soberano y a los súbditos. Puesto que quien o quienes están investidos del poder soberano tienen la defensa de sus personas gracias a la asistencia de los particulares, así cada hombre en particular tiene su defensa por su propia unión con el soberano.[38]

El soberano necesita esta defensa, ya que el soberano es la cabeza, es decir, no sólo la parte responsable del cuidado de la sociedad,

[36] *Ibid.* (13), p. 98. *De Cive* (xiii. 7), *EW* II, 169.

[37] Hay un sentido obvio en que esto es falso. Se dañan los intereses del súbdito cuando se pone su vida en peligro en defensa del Estado. La réplica es que el súbdito tiene una obligación previa que lo comprometía por las ventajas generales de la sociedad. No puede tomar las ventajas y rechazar los riesgos.

[38] *Elements of Law* (II, v. 1), pp. 137-138.

"sino también aquella contra la que más comúnmente se dirige el golpe del enemigo".[39]

"Seguridad militar" es, quizás, un rótulo demasiado estrecho para el conjunto de poderes que requiere la preservación de una sociedad en contra de la fuerza externa: 1) el poder de organizarse para la guerra —reunir, armar y pagar al personal militar, y designar a los oficiales (que sean capaces y populares, pero leales)—; [40] 2) el mando supremo —juzgar dónde y cuándo han de emplearse las fuerzas, esto es, la estrategia política y militar—. (El poder de guerra es el del soberano, "y por lo tanto, aunque se haga a alguien general de un ejército, el que detenta el poder soberano es siempre generalísimo") [41]; 3) El poder para hacer la guerra y la paz, esto es, la conducción de la política exterior (en la medida en que no haya quedado incluida arriba).

Las reglas de la conducción de un soberano con otro están expuestas en la Ley de las Naciones; ésta es precisamente la misma que la Ley de la Naturaleza. No hay reglas válidas absolutamente, ni morales ni prudenciales, para conducir la política exterior; "cada soberano tiene el derecho de procurar la seguridad de su pueblo, así como cualquier hombre particular lo tiene de procurar la seguridad de su propio cuerpo".[42] La paz, o al menos la tregua, es deseable a condición de que otros la mantengan, incluso en un estado de naturaleza inseguro y hostil. Pero, puesto que no es impuesta por los hombres, sino únicamente por Dios, cuyas leyes se aplican a la conciencia de los príncipes, no puede haber ninguna seguridad contra un recurso a la fuerza. Hobbes parece estar considerando un estado de sospecha relativamente estable con uso ocasional de la fuerza, más que un forcejeo total y continuo. Hobbes, a diferencia de Harrington, no propone que el Estado esté constituido para el propósito de la expansión mediante la conquista militar.

El deseo de expansión continua es una enfermedad del Estado, una bulimia; frecuentemente desemboca en heridas incurables propinadas por el enemigo o en "los *tumores* de las conquistas mal

[39] *Ibid.* (II. v. 2), p. 139. Cf. *De Cive* (x. 2), *EW* II, 128; *LW* II, 266: "con el fin de defender su vida, tanto el que ordena como el que obedece, utilizan a la vez a todos sus conciudadanos [*utitur simul omnium concivium*]". (He corregido la traducción para adecuarla al latín.) Nótese bien que en el *De Cive* y en el *Leviathan* el soberano siempre es el alma y nunca la cabeza del Estado.

[40] *Leviathan* (30), pp. 272-273.

[41] *Ibid.* (18), p. 138. Cf. *De Cive* (vi. 7-8), *EW* II, 76-77; *Elements of Law* (II. i. 8-9), pp. 111-112.

[42] *Leviathan* (30), p. 273.

consolidadas que, en muchos casos, representan una carga, y que se pierden con menos peligro del que comporta mantenerlas".[43]

Si el soberano ha de asegurar a la sociedad contra cualquier trastorno, debe tener el poder de decidir la política exterior lo mismo que el poder militar, uno de los medios de acción en asuntos externos. Para realizar efectivamente la primera de estas funciones, son necesarios algunos poderes subordinados: 1) los poderes de negociar y designar ministros públicos para los Estados extranjeros; 2) el poder de tomar consejo —de recibir consejo del experto y del experimentado, de los que tienen conocimiento de una ciencia o experiencia en alguna materia—. Si el consejo ha de ser informado, entonces el soberano debe tener también 3) el poder de reunir información del extranjero, por ejemplo, mediante el envío de agentes privados.[44]

Algunos poderes en el interior de la sociedad están implícitos en los poderes externos del soberano. El soberano debe tener los medios para dirigir estas actividades. Los oficiales subordinados, civiles y militares, deben ser designados y recompensados por sus servicios con dinero u honores o con ambos; deben proveerse los materiales para la guerra. Para Hobbes, que descartó la demanda de que el soberano viviera por su cuenta, esto significaba que el gobierno debe tener el poder de poner impuestos. El poder militar es tan necesario para la paz interna como lo es para la seguridad externa, ya que es el medio necesario para garantizar el orden interno.

El poder soberano: la justicia

La defensa en contra de la violencia externa y el mantenimiento del orden interno son inseparables. La existencia continuada de la sociedad requiere que la sociedad se proteja a sí misma, política y militarmente, de amenazas externas. La organización y provisión de los medios de protección (hombres, dinero, suministros) requiere que la sociedad (esto es, su gobierno) decida la política, consiga y distribuya fondos y designe, dé poder, supervise y, en su caso, destituya a los oficiales. Todos estos poderes son igualmente necesarios para el mantenimiento de un orden interno. Las fuerzas armadas garantizan, y quizás crean, el poder de que dispone el soberano para conservar la paz interna; el poder que protege a todos colectivamente protege a cada uno individualmente —a unos de otros—. La espada de la guerra y la espada de la justicia están en

[43] *Leviathan* (29), p. 257. Cf. *Elements of Law* (II. ix. 9), p. 184.
[44] *Leviathan* (23, 25), pp. 187-188, 199-200; *De Cive* (xiii. 7-8), *EW* II, 169-170.

las mismas manos, "y en consecuencia, estas dos espadas no son sino una sola".[45]

La "espada de la justicia" garantiza la implantación de la paz dentro de la sociedad. La paz es una armonía que se impone por sobre los conflictos y los choques de individuos que se mueven, que tienen deseos. Dado que no se puede eliminar el deseo, no se pueden eliminar completamente los conflictos. No se debe únicamente a los deseos y a los conflictos que el estado de naturaleza sea terrible, sino a que éstos mismos pueden conducir, en una situación en que es improbable el disfrute tranquilo y hay deseos contrapuestos, a una lucha por la vida y la muerte. La eliminación de un competidor por la fuerza es la única forma segura, aunque completamente riesgosa, de decidir un desacuerdo. Se maximiza el recurso a la fuerza y, por consiguiente, el temor.

La paz interna de la sociedad es la limitación y minimización de los conflictos y del uso de la fuerza para dirimirlos —la maximización del tranquilo disfrute—. Una parte de la eliminación de los choques entre individuos consiste en la limitación de sus derechos. En el estado de naturaleza, los derechos son ilimitados, excepto por lo que pueda hacer la conciencia; en la sociedad, los derechos quedan definidos por la ley. El establecimiento de reglas generales de propiedad prescribe un área de seguridad bajo protección para el individuo en el disfrute de lo que le pertenece. Su disfrute está protegido por el poder de la sociedad y el mismo poder lo aleja de la posible violación de los derechos legales de otros puesto que conoce ahora con precisión cuáles son sus derechos. La ley, en tanto conjunto de reglas que definen los derechos de propiedad: 1) establece un área de seguridad para estos derechos; 2) permite que cada individuo conozca con precisión sus derechos; 3) advierte al transgresor intencional que la sociedad castigará o rectificará su transgresión, y 4) hace saber al inocente que pudo haber entrado en conflicto con otros por accidente o por distracción, lo que es una transgresión.

El soberano, el representante de la sociedad, es quien declara las reglas que permiten distinguir lo que pertenece a un súbdito de lo que le pertenece a otro, "las reglas por las que todo hombre puede saber qué bienes le es legítimo disfrutar y qué acciones le está permitido hacer, sin que por ello lo moleste ningún otro súbdito".[46]

El soberano es el legislador de todas las reglas de la sociedad:

[45] *Elements of Law* (II, i. 8), pp. 111-112; *Leviathan* (18), p. 139; *De Cive* (vi. 7), *EW* II, 76.

[46] *Leviathan* (18), p. 137.

las que prohíben la conducta criminal, lo mismo que las que definen los derechos de propiedad.

La ley, de acuerdo con Hobbes, es mando —las órdenes que destina el soberano a todos aquellos que ya están obligados a obedecer—.[47] Todas las leyes para los miembros de una sociedad derivan su validez de haber sido decretadas por el soberano. Las costumbres son leyes porque el soberano las ha aprobado con su silencio.[48] Las leyes de la naturaleza son leyes verdaderamente sólo en el interior de un Estado, siendo entonces decretadas por el Estado. El Estado convierte a las leyes de la naturaleza en leyes civiles al especificar, por ejemplo, lo que constituye un contrato y un rompimiento de contrato y, por lo tanto, qué conducta es asocial, incivil o perturbadora de la paz social de modo que pueda considerársele una ofensa punible (un crimen) o una ofensa legalmente procesable (un error).[49]

El soberano es el legislador fundamental de la sociedad; todas las leyes se aplican por su autoridad. Las leyes y las interpretaciones obligatorias de las leyes no son válidas sin esa autoridad. Las leyes de la naturaleza, en la medida en que no han sido estipuladas por la ley civil, y la ley civil misma, deben ser interpretadas. La ley es interpretada por los oficiales que reciben su autoridad del soberano. Sus interpretaciones de las leyes civiles se han de hacer con acuerdo con el significado de la ley, esto es, con la intención del legislador. Al interpretar la ley de la naturaleza, aplicándola al caso que tiene delante de sí, "el juez no hace más que considerar si la demanda de las partes está en consonancia o no con la razón natural y con la equidad".[50] La interpretación de las

[47] *Ibid.* (26), p. 203; *De Cive* (vi. 9, xiv, 1), *EW* II, 77, 182-183; *Elements of Law* (II. x. 1-3), pp. 184-186. Esto presenta el problema del sentido en que las "leyes" de la naturaleza son leyes, propiamente hablando. Son "leyes" sólo para aquellos que están obligados a obedecer a un soberano que les ha dado órdenes, es decir, para quienes están obligados a obedecer a un soberano civil o para quienes están obligados a obedecer a Dios.

[48] *Leviathan* (26), pp. 204-206; *De Cive* (xiv. 15), *EW* II, 195; *Elements of Law* (II. x. 10), p. 190.

[49] *Leviathan* (26), pp. 205-206; *De Cive* (xiv. 15), *EW* II, 189-191; *Elements of Law* (II. x. 5), pp. 186-187. Las leyes naturales y las leyes civiles son mutuamente inclusivas. La ley civil contiene a la ley natural al convertirla en reglas específicas —definiendo sus términos—. Recíprocamente, la ley de la naturaleza ordena el cumplimiento de los pactos de la sociedad. "De donde se concluye que ninguna ley civil, en tanto no tienda a negar a Dios (frente al cual ninguna ciudad tiene ningún derecho propio ni la posibilidad de crear leyes), puede ir contra la ley de la naturaleza." *De Cive* (xiv. 10), *EW* II, 190-191. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, Cuestión 95, Artículo 2.

[50] *Leviathan* (26), pp. 207-213. Puede parecer tacañería de Hobbes no dar criterios para decidir en casos específicos con respecto a la "Equidad" o

leyes de la naturaleza difiere de la interpretación de las leyes civiles sólo en un respecto: una interpretación, aun cuando fuera aprobada por el soberano, no puede cambiar una ley de la naturaleza, "la ley eterna de Dios", ni crear una obligación precedente en casos futuros:

> En efecto, aunque una sentencia equivocada que se dé por autorización del soberano, si él la conoce y la permite, viene a constituir una nueva ley (cuando las leyes son mutables, e incluso las pequeñas circunstancias son idénticas); en cambio, en las leyes inmutables, tales como son las leyes de naturaleza, no existen leyes respecto a los mismos o a otros jueces, en los casos análogos que puedan ocurrir posteriormente.[51]

El soberano es el intérprete primario de la ley. Todas las leyes se interpretan con base en su autoridad. Las interpretaciones de los jueces inferiores son válidas a menos que el soberano o su autoridad las invaliden. Las interpretaciones obligatorias de la ley se dan en función de su autoridad y no de la autoridad que se deriva de una educación profesional, de famosos comentarios precedentes o, incluso, de la razón natural.

Es la autoridad del soberano la que confiere validez a toda ley en el Estado. La autenticidad de cualquier regla legal particular puede verificarse examinando la evidencia de su autorización por parte del soberano en los registros y protocolos públicos. La autoridad de cualquier oficial o juez puede verificarse examinando la evidencia de su autorización por parte del soberano —su comisión sellada.[52]

El poder legislativo del soberano no está limitado por las leyes y costumbres existentes. Él puede abrogar reglas legales decretando otras nuevas leyes; nadie, aparte del soberano, tiene el poder de hacer esto. Puesto que la ley de la costumbre es válida en virtud de su aprobación tácita, él tiene el poder de juzgar qué costumbres son razonables y han de mantenerse y cuáles no lo son y han de abolirse.[53] El soberano tiene el poder de eliminar incongruencias de la ley y de resolver conflictos de ley o de interpretación. "Así pues, para él no puede haber ningún nudo insoluble en la ley, ya porque puede hallar los extremos del mismo y desatarlo, o bien

a las leyes de la naturaleza, pero, dado que las leyes de la naturaleza constituyen ellas mismas tales criterios, y como también se las ha explicado detalladamente, no han de darse ningunas instrucciones ulteriores acerca de cómo ponerlas en práctica con justicia.

[51] *Ibid.*, p. 213.

[52] *Ibid.*, pp. 210-211.

[53] *Ibid.*, pp. 204-205.

porque puede elegir un fin cualquiera (como hizo *Alejandro* con su espada en el caso del nudo gordiano) por medio del poder legislativo, cosa que ningún otro intérprete está en facultad de hacer." [54]

El soberano, en consecuencia, no está sujeto a la ley civil. Puesto que puede hacer nuevas leyes y rechazar otras ya viejas, está comprometido con las leyes viejas sólo por su propia voluntad de continuar con ellas. Está comprometido, entonces, consigo mismo y, por lo tanto, no está comprometido en absoluto. El soberano no está comprometido con las leyes; *princeps legisbus solutus est.*[55] En realidad, el soberano está limitado por la ley natural, que no está en su poder modificar. Pero esa ley lo limita sólo del modo en que limita a un hombre en el estado de naturaleza, a saber, *in foro interno,* según su propia interpretación. Es responsable únicamente ante Dios, no ante los miembros de la sociedad; éstos no pueden castigarlo por ninguna supuesta infracción a las leyes de la naturaleza.[56]

El poder legislativo del soberano no se restringe a ningún conjunto de actividades humanas ni se prohíbe su ejercicio sobre algunos súbditos. Ninguna actividad humana está *ultra vires* del poder soberano. El soberano es legislador de las reglas de propiedad y de la transferencia de propiedad; [57] es legislador de los límites de los poderes de las entidades políticas subordinadas; [58] es la fuente de las leyes del honor y el distribuidor de los honores; [59] el soberano tiene el poder de imponer impuestos,[60] el poder de fomentar y promover la industria,[61] el poder de establecer una religión pública obligatoria, sea cristiana o no, y de determinar las opiniones y doctrinas que se pueden o no enseñar públicamente.[62] Más aún, no existe ninguna ley fundamental o constitucional cuya posible modificación quede fuera del poder legal del soberano. Las leyes fundamentales son las leyes necesarias para la existencia del Estado —las reglas básicas para la constitución de un orden social y las reglas particulares por las que se constituye este orden social particular—. El soberano tiene el poder de cambiar la constitución cambiando la forma de la soberanía y el poder de disolver

[54] *Ibid.*, p. 212.
[55] *Digest* i. 3. 31. Véase *Leviathan* (26), p. 204.
[56] *Leviathan* (28, 29, 30), pp. 241, 250, 258.
[57] *Ibid.* (18, 24), pp. 137, 189-193.
[58] *Ibid.* (22), pp. 172-173.
[59] *Ibid.* (18), p. 139.
[60] *Ibid.* (18, 30), pp. 138, 258.
[61] *Ibid.* (30), p. 267.
[62] *Ibid.* (18, 42), pp. 136-137, 421-423.

la sociedad por intención y por negligencia.[63] No hay, entonces, ninguna ley que quede fuera de la capacidad legislativa del soberano.

Las leyes no limitan al soberano en relación con la propiedad del súbdito. Las leyes civiles garantizan al súbdito sus derechos en contra de otros súbditos, mas no en contra del soberano. La doctrina de que el súbdito tiene una propiedad sobre sus bienes que excluye al soberano es una doctrina que tiende a la disolución del Estado. Las leyes de la propiedad son las leyes del soberano; la introducción de la propiedad (el derecho privado exclusivo de otros hombres) es un efecto del Estado, es decir, el soberano representante y las leyes civiles.[64] Cambios en las leyes civiles (una facultad del soberano) darían lugar necesariamente a una modificación de los derechos de los individuos regidos por esas leyes.[65] Si el soberano es legislador, capaz de cambiar las leyes, los derechos privados no tienen ninguna seguridad contra la invasión pública. Si el soberano no pudiera privar a los individuos de sus derechos, entonces las leyes serían contratos; cada persona tendría que dar su consentimiento de cualquier cambio en sus derechos.[66] Tal condición existe únicamente en el estado de naturaleza. En una sociedad, existe un soberano representante que dispone de poder para actuar en favor de la preservación de cada uno y de todos y que dispone de poder, por lo tanto, para cambiar la ley sin perjudicar a nadie. El poder de que dispone el soberano para actuar en favor del bien público se extiende más allá de su poder de transformar las reglas de la propiedad hasta un poder para declarar anulado un derecho público cuando esto sea necesario. El soberano es, por supuesto, el juez de la necesidad, tal y como es el juez de la necesidad de crear o transformar una regla legal.

El derecho de anulación por parte del soberano no siempre se ejercitará. Normalmente, el súbdito mantendrá sus bienes y libertades dentro de los límites de la ley. En las áreas en que no ha legislado el soberano, el súbdito tendrá completa libertad. De otra manera, quedará sujeto a los impuestos y servicios fijados por decreto. Si el súbdito hace alguna reclamación al soberano (que actúa aquí como representante de una corporación que puede hacer contratos válidos), si entabla con el soberano una disputa legal sobre la propiedad, sobre los impuestos o servicios demandados

[63] *Ibid.* (26), p. 222.
[64] *Ibid.* (24, 29), pp. 189-193, 250-251; *De Cive* (vi. 15, xii. 7), *EW* II, 84-85, 157-158.
[65] Por ejemplo, el soberano puede cambiar el valor de la moneda local. Véase *Leviathan* (24), p. 194.
[66] *De Cive* (xiv. 2), *EW* II, 184-185.

al súbdito con arreglo a la ley o sobre una penalización o castigo legal, éste puede seguir una acción legal en contra del soberano en las cortes habituales, tal y como si el soberano fuese un súbdito.

> En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más sino lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano y, por tanto, el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley.[67]

Sin embargo, las acciones del soberano no están restringidas a lo que pueda demandar según la ley; el soberano posee una reserva de poder —poder prerrogativo— para actuar sin que la ley tenga que ver. Si el soberano actúa en virtud de su poder, confiscando, por ejemplo, los bienes del súbdito, el súbdito no posee recurso legal.

Hobbes no acepta la visión constitucionalista: para el rey el gobierno, para los súbditos la propiedad. Ni la ley fundamental ni la ley constitucional ni la ley natural garantizan los derechos de propiedad del súbdito contra el soberano. La lógica de su argumento en favor de la soberanía absoluta llevó a Hobbes a negar la existencia de los derechos de propiedad absoluta del súbdito. Podía hacerlo en razón de que la sociedad no se fundaba en el derecho del individuo a la propiedad, sino en el derecho y el deseo del individuo a preservar su vida. Todos los demás derechos eran superfluos y, por lo tanto, no eran inmunes a la invasión del soberano.

Hobbes no llegó fácilmente a esta posición radical en relación con los derechos de propiedad. Había pensado inicialmente que los hombres podían entrar en sociedad conservando los derechos que habían adquirido previamente, por contrato, en el estado de naturaleza.[68] Aun en el *Leviathan* hay un indicio del derecho absoluto de

[67] *Leviathan* (21), p. 169. Nótese bien que en la mayor parte de los Estados no se puede demandar al Estado sin su permiso.

[68] Una primera versión de los *Elements of Law* en los papeles de Hardwick (que Tönnies denotaba "H" y hoy se les denota A_2B) tiene tachado el siguiente pasaje en la Parte I, Cap. xvii, Sec. 2, p. 89*n*: "También forma parte de la naturaleza de la ley que en la paz se les permita a todos los hombres conservar los derechos que ya habían adquirido mediante sus pactos con otros hombres." Una versión posterior, B. M. Harl MSS, 4235 (la "A" de Tönnies), tenía: "Otra, que los hombres que inician la paz retengan lo que ya habían adquirido." Estas reservas basadas en la paridad formal de derechos se sustituyeron por la condición de que cada hombre permita que los demás retengan cualquier derecho que reclamen. La reserva real de derechos (pues no se deben suprimir todas las libertades) en los *Elements of Law*, I. xvii. 2, es una reserva de los derechos a las cosas

los súbditos a la propiedad; después que el soberano ha distribuido la tierra, ya no puede redistribuirla:

> En efecto, considerando que el soberano, es decir, el Estado (cuya persona representa), no hace otra cosa sino ordenar la paz y seguridad común, mediante la distribución de las tierras, dicho reparto debe considerarse hecho para ese mismo fin. Por consiguiente, cualquier distribución que haga en perjuicio de aquella norma es contraria a la voluntad de cada súbdito, que encomendó su paz y seguridad a la discreción y a la conciencia del soberano; por tanto, por la voluntad de cada uno de ellos, debe reputarse nula.[69]

Este pasaje ya no contradice el derecho absoluto del soberano en la versión latina del *Leviathan*; allí ha desaparecido por completo.[70]

A pesar de que no existen limitantes legales para el soberano, sí hay límites para lo que el soberano puede hacer por ley. Las leyes son mandatos, las órdenes del Estado a través de su representante para todos los súbditos o para un grupo de ellos. Las leyes civiles son reglas por las que los súbditos han de regular sus acciones —haciendo lo que las leyes permiten y evitando hacer lo que las leyes prohíben—. Se supone que las leyes son medios para que el soberano pueda influir en las acciones del súbdito; las leyes civiles son "cadenas artificiales" que los hombres han "fijado, por un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien han otorgado el poder soberano y, por el otro, a sus propios oídos. Estos mismos vínculos, aunque débiles por su propia naturaleza, pueden mantenerse por el peligro, que no por la dificultad, de romperlos".[71] Las cadenas de la ley son cadenas de palabras dirigidas al súbdito.

El propósito de dar una ley es el de influir en la conducta del súbdito. Se puede influir en su conducta si su deliberación incluye la existencia de la ley y los castigos en caso de no acatarla. En otras palabras, las leyes son medios para que el soberano pueda influir o controlar al súbdito en la medida en que sean causas de su voluntad —artículos para ser tomados en cuenta por él en el cálculo de las consecuencias de cualquier acción.

La naturaleza y propósito de la ley acotan lo que se puede hacer

necesarias para la vida: el propio cuerpo, su defensa, el fuego, el agua, el aire y "un lugar para vivir". Cf. *Leviathan* (21), p. 167.

[69] *Leviathan* (24), p. 191. Pero el pasaje continúa para prohibirle al súbdito hacer la guerra al soberano o acusarlo de injusticia o, incluso, hablar mal de él. El pasaje pudo haber sido dirigido contra la confiscación de tierras de "personas desleales" y "delincuentes".

[70] *LW* III, 186-187. Véase Apéndice 6.

[71] *Leviathan* (21), pp. 162-163.

por ley. Las leyes no hablan a quienes no tienen obligación de obedecer ni a quienes son incapaces de entenderlas ni a quienes no disponen de métodos que les permitan tener noticia de ellas. Se debe publicar una ley para aquellos que se ven afectados por ella. Aquellos que poseen mentes incompletas o subdesarrolladas incapaces de deliberación (por ejemplo, los niños, los tontos, los locos, los lisiados, los animales) quedan excusados en razón de sus impedimentos.[72]

Infligir un daño a personas que no pudieron haber conformado su conducta a la regla 1) porque son incapaces de obedecer regla alguna,[73] o 2) porque no se les anunció la regla (y tampoco tuvieron oportunidad de tener noticia de ella),[74] o 3) porque no existía la regla cuando ellos actuaron,[75] o 4) a pesar de que hubieran actuado en obediencia a la regla (esto es, de que fueran inocentes),[76] o 5) sin un proceso judicial previo a la imposición del daño,[77] no es castigar a esas personas por sus crímenes en contra de la ley. El daño infligido en tales casos no es un acto de castigo —un mal infligido a un infractor de la ley con el propósito de disponer su voluntad o la de otros a la obediencia—, sino un acto de hostilidad.[78]

Sin embargo, el soberano puede cometer actos de hostilidad en contra de sus súbditos sin que ellos tengan ningún recurso. Aquí también *princeps legibus solutus est*; el soberano puede actuar fuera de la ley. El sacrificio de su hija por parte de Jefté y la muerte de Uriah por mano de David fueron actos de hostilidad, aunque ninguno de los dos actos agravió a la persona dañada.[79] Más todavía; no todos los actos de hostilidad son ofensivos a Dios; se podría poner en prisión a un psicópata peligroso (un acto de hostilidad) para seguridad de los demás. Se puede forzar a obedecer a una persona inocente o incapaz o ignorante de lo que para ella no era una ley, por ejemplo, una regla de tránsito, un apagón en tiempo de guerra, el acceso a un área restringida a las maniobras

[72] *Ibid.* (26), p. 208. Dado que algunas de estas criaturas son capaces de obedecer órdenes directas, quedan excusadas porque no pueden reparar en órdenes enunciadas en términos generales —reglas que se dan para una aplicación futura no especificada y no órdenes particulares inmediatas—. Véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 21-24, 80-87, 254-256.

[73] *Leviathan* (26, 27), pp. 208, 231.

[74] *Ibid.*, pp. 208, 225.

[75] *Ibid.* (27, 28), pp. 226, 240-241.

[76] *Ibid.* (26, 28), pp. 213-214, 244.

[77] *Ibid.* (28), p. 239.

[78] *Ibid.*, pp. 238-240.

[79] *Ibid.* (21), pp. 163-164.

de las fuerzas de emergencia (en caso de defensa). La fuerza utilizada sería una suerte de acto de hostilidad, pero es claro que no se estaría cometiendo ningún crimen o pecado. Son estos los casos en los que el soberano actúa en virtud de su poder, más que en función del curso ordinario de la ley.

El soberano es, entonces, el legislador del Estado. Él crea las leyes civiles y traduce las leyes naturales a leyes civiles. Es quien controla en última instancia la interpretación de la ley. No hay límites que el súbdito imponga a su poder de legislar. No tiene obligación ni con la ley pasada ni con su propia legislación ni con la interpretación de ningún otro hombre de la ley natural o civil. El soberano no está obligado a actuar según dicta la ley; puede actuar en virtud de su poder prerrogativo. Aunque el soberano no necesita actuar según dicta la ley, habitualmente será la ley el mejor medio de acción de que disponga —la ley conforma las acciones de los demás a las reglas mediante la amenaza de la coerción o el castigo físicos más que por el uso de la fuerza.

La segunda función del soberano al preservar el orden interno de la sociedad es la administración del gobierno. El soberano es el ejecutor de las reglas y de las decisiones de la sociedad, esto es, de sus propias reglas y decisiones.

El soberano es el ejecutor de la ley en su aplicación a los individuos. Uno de los inconvenientes del estado de naturaleza es la falta de un modo de dirimir conflictos sobre bienes sin recurrir a la fuerza. El beneficio correspondiente en la sociedad civil es la existencia de un juez con poder "para escuchar y decidir todas las controversias que pudieran surgir relativas a las leyes, ya fueran civiles o naturales, o relativas a los hechos".[80] El súbdito no está en libertad de utilizar o ignorar al juez según le plazca, ya que, de intentar vindicar sus derechos por la fuerza, violaría la paz de la sociedad e infringiría sus leyes. Aunque las partes deben quedar en libertad de dirimir sus diferencias por un acuerdo privado (a condición de que no sea ilegal), cada parte podría apelar al soberano o al delegado que éste haya designado para proteger sus derechos. El súbdito sólo tiene libertad de echar mano de la fuerza para vindicar sus derechos cuando la ley se lo permite o cuando es víctima de un asalto y teme ser asesinado. Si la ley no puede llegar a tiempo para protegerlo, él puede obrar para su propia protección.[81]

Al llevar sus controversias ante las cortes del soberano, los súb-

[80] *Ibid.* (18), p. 138. Cf. Locke, *Second Treatise*, cap. ix, sec. 125; Laslett ed., p. 369.
[81] *Leviathan* (27), p. 230.

ditos recurren a jueces aceptados por ambas partes. Un litigante puede seguir un pleito en contra de un juez acusándolo de haber sido parcial. Las dos partes han aceptado al soberano como juez pero no han aceptado a su delegado.[82] El demandante, al llevar su caso a la corte, acepta tal corte. El demandado puede desaprobar a los jueces que, según sus sospechas, obren interesadamente; a los jueces que no desapruebe los acepta. El demandado puede apelar a otro juez, en cuyo caso él ha escogido a ese juez. Como recurso final, existe la posibilidad de apelar al soberano.[83]

Hobbes considera que es importante la imparcialidad del juez. Aprueba el sistema inglés bajo el cual señores y plebeyos recibieron justicia de sus iguales en rango —la Cámara de los Lores y el jurado local, respectivamente—. En ambos casos, cada parte es juzgada por jueces de su elección.[84] El juez debe dar su juicio de acuerdo con los hechos establecidos por los testigos. Su juicio debe ser equitativo, de acuerdo con la ley de la naturaleza o la ley civil interpretada equitativamente. La interpretación de la ley puede ser presentada ante los jueces (esto es, el jurado), tal como ocurre en Inglaterra, por un oficial que el soberano haya designado para ese propósito.[85]

La administración de la justicia no se completa con la decisión por parte de los oficiales designados por el soberano para el caso particular. Es necesario también que otros oficiales especialmente designados por el soberano ejecuten la decisión.[86]

La función del soberano es asegurar que la sociedad siga andando, que se realicen aquellas tareas que la marcha de la sociedad requiera que se realicen. El soberano es el legislador de las reglas de la sociedad y el administrador de esas reglas. El soberano designa oficiales, delega en ellos sus poderes y supervisa sus actividades; los oficiales designados ejecutan en la práctica las reglas y las decisiones del soberano.[87] El soberano puede designar oficiales para que hagan cualquier cosa que el soberano pueda hacer, todo lo que sea necesario para la paz, la seguridad y la prosperidad del

[82] No creo que haya aquí una incongruencia de Hobbes. Si el súbdito espera que el soberano sea hostil, no tiene ningún recurso. Presumiblemente, el soberano desea designar un juez como medio de mantener la paz entre las partes. Si cada parte sospecha hostilidad personal o interés del juez (siendo el juez, a la vez, persona natural y oficial), apunta en contra del propósito del soberano designarlo en ese caso.

[83] *Leviathan* (23), pp. 186-187.

[84] *Ibid.* Véase también el *De Cive* (xiii. 17), *EW* II, 180-181; *Elements of Law* (II. i. 11; II. ix. 6), pp. 112, 182.

[85] *Leviathan* (26), pp. 216-217.

[86] *Ibid.* (23), p. 187.

[87] *Ibid.* (18), p. 138.

Estado. (No se aplica la máxima *Delegata potestas non potest delegari.*) El soberano puede designar a un gobernante (para el Estado entero o sólo para una parte del mismo) al que el súbdito está obligado a obedecer en la medida en que el gobernante actúe dentro de sus poderes y en nombre del soberano. Se pueden designar oficiales para cuidar las actividades económicas del país, para colectar impuestos y otras rentas públicas, para administrar fondos, para dar cuenta del dinero público. Se pueden designar oficiales militares y diplomáticos; los primeros, para dirigir las fuerzas del Estado, los segundos, para representar su persona ante otros Estados. El soberano podrá proporcionar los oficiales judiciales; se puede autorizar a otros oficiales para llevar a cabo los juicios de las cortes del soberano. Son aun otros los oficiales públicos encargados de aprehender y encarcelar a los criminales, de publicar las leyes o de preservar la paz. Puesto que una de las formas más efectivas de preservar la paz es disponer a los hombres a actuar rectamente —y como es más probable que actúen rectamente los hombres que calculan correctamente (es decir, que entienden sus obligaciones y no apoyan doctrinas subversivas para el Estado)—, el soberano designará maestros que expliquen a los ciudadanos sus obligaciones y predicadores que fomenten la obediencia.[88]

Para realizar las funciones del soberano (la política local y foránea, legislar, juzgar, designar oficiales subordinados, dirigir las fuerzas de la sociedad, autorizar doctrinas) y, especialmente, para realizar de manera tal que fortalezcan al Estado (y, en él, la posición del soberano), se requiere del cálculo inteligente. Debe también recogerse información, reportar experiencias, calcular consecuencias.

El soberano, si ha de actuar con más efectividad, buscará la mejor información y el mejor consejo disponible. Los mejores consejeros son desinteresados, precisos, informados y expertos, ya sea por su experiencia o por su ciencia.[89] Servir de consejero es dar consejo en beneficio de la persona aconsejada. Nadie tiene derecho a ser consejero de otro ni a demandar que su consejo sea seguido. Tal demanda implica que se está dando una orden que el otro está obligado a obedecer. A la inversa, puesto que la petición de consejo autoriza al consejero a dar su opinión, él no puede, con justicia, recibir un castigo por su opinión.[90] El soberano es libre de tomar consejo de varios consejeros y debería consultarlos por separado más que en grupo.

[88] *Ibid.* (23), pp. 184-188.
[89] *Ibid.* (25), pp. 198-201.
[90] *Ibid.*, p. 196.

Hobbes creía que la monarquía era superior a los gobiernos conciliares porque era más probable que un monarca fuera bien aconsejado. Las asambleas soberanas consultan entre ellas mismas y en estas consultas las opiniones de los miembros se presentan en oraciones largas, persuasivas.[91]

> Un hombre que hace sus negocios con la ayuda de diversos y prudentes consejeros, consultando con cada uno de ellos en aquello que entiende, es como quien utiliza buenos compañeros en el juego de tenis, colocándolos en lugares adecuados. Sigue en perfección quien usa sólo de su propio juicio, ya que no se apoya en ningún otro. Pero quien es llevado de aquí para allá, respecto a sus negocios, en un consejo forjado al efecto, no pudiéndose mover sino por la pluralidad de las opiniones concordes, cuya unión (aparte de la envidia o interés) resulta comúnmente retardada por quienes disienten, ése lo hace el peor de todos, como el jugador al que aun teniendo buenos compañeros de juego, obstaculizan y retardan las discrepancias de parecer, tanto más cuanto mayor es el número de quienes intervienen en el asunto.[92]

En el Estado de Hobbes se ha previsto lo necesario para la discusión de la política. Esta discusión toma lugar durante la deliberación del soberano; si el soberano es una persona natural particular, la deliberación ocurre dentro de la mente del soberano o junto con los consejeros que éste escoja; si el soberano es un grupo de hombres, éstos deliberan entre ellos o con los consejeros que escoja la asamblea. Empero, no hay lugar para una oposición organizada. Un grupo así sería una organización ilegal en una monarquía, una conspiración ilegal dentro de una asamblea soberana —en una palabra, una facción—.[93] La consulta a varios consejeros puede ser un recurso sabio en la medida en que la toma de decisiones descanse en una sola persona. Muchos ojos ven más que uno, pero "como varios ojos ven la misma cosa en diversos planos y propenden a mirar de soslayo su beneficio particular, quienes

[91] *Ibid.* (19, 25), pp. 144, 200-202. Cf. *De Cive* (x. 9-12), *EW* II, 136-139; *Elements of Law* (II. v. 4), pp. 141-142.

[92] *Leviathan* (25), p. 202.

[93] *Ibid.* (22), pp. 181-182. Las asambleas están particularmente sujetas a diferencias faccionales que dan lugar a una guerra civil. Véase *ibid.* (19), p. 145. Ningún Estado popular grande se ha mantenido (salvo los que fueron unificados por un enemigo extranjero) sin un hombre particular destacado y cabal o sin el mutuo temor de facciones iguales. Las repúblicas pequeñas pueden estar más unidas, pero "no hay sabiduría humana que pueda sostenerlas por más tiempo del que dura la envidia entre sus vecinos". *Ibid.* (25), p. 202. (Nótese bien que este pasaje no aparece en la versión latina del *Leviathan*, *LW* III, 196.)

no estén dispuestos a perder a éste de vista, ya podrán mirar con ambos ojos, que sólo verán con uno".[94]

Política gubernamental

La función del soberano es preservar la sociedad para establecer un orden o paz internos y para defender esa paz contra la violencia externa. La sociedad existe de modo que los hombres puedan vivir. Hobbes enfatiza la precariedad de la vida humana y la dificultad de refrenar los deseos de los hombres. En este énfasis sigue a Agustín (probablemente a causa de Calvino) más que a Platón y Aristóteles; la sociedad existe para mantener la vida más que para intentar conseguir la buena vida.[95] El Estado no apunta a la consecución de la belleza, la nobleza, la virtud, la santidad o la sabiduría. El bien común, ya sea que se le conciba como moral o económico, no es el objetivo primario de la sociedad, sino un medio para la preservación de la vida. El soberano no administra una justicia imparcial porque esté obligado a hacerlo[96] ni porque los hombres individuales tengan derecho a demandársela, sino porque la ley, administrada con equidad por jueces imparciales, es el medio más efectivo para prevenir y resolver conflictos entre los miembros de la sociedad. La enseñanza pública de la religión, incluso de la religión cristiana, es un medio, no para la salvación, sino para la paz. La atención pública a la economía —la riqueza de los miembros de la sociedad—, aunque beneficia a los individuos, está dirigida primariamente al fortalecimiento y a la seguridad de la sociedad.

Política económica

El objetivo del soberano es la seguridad del pueblo; el soberano tiene la obligación con Dios de promover este fin mediante la ley de la naturaleza. "Mas aquí con seguridad no quiere decirse preservación sin más, sino que se alude a todos los demás bienes de la vida que cada hombre adquirirá por su propia industria, siempre y cuando esté dentro de la ley y no ponga en peligro ni dañe al Estado." El soberano no se encuentra limitado a promover negati-

[94] *Leviathan* (25), p. 202.

[95] Compárese con *Politics* 1252b, p. 5: "en tanto que *nace* [la *polis*] en función de la vida sola, *existe* en función de una buena vida".

[96] El soberano está obligado a hacerlo por las leyes de la naturaleza, pero la obligación no la hacen cumplir otros hombres.

vamente la seguridad del pueblo. No se encuentra restringido a su función habitual de proteger a los individuos de daños en su contra; él (como Dios) ha de ejercitar "una providencia general de doctrina y de ejemplo contenida en la instrucción pública" y ha de hacer y ejecutar las buenas leyes.[97]

Las buenas leyes son leyes que se necesitan para el bien del pueblo, es decir, leyes que no deben ser superfluas, de propósitos claros y enunciadas también con claridad.[98] Sin embargo, ¿no existe una distinción entre las leyes para el bien del soberano y las leyes para el bien de los miembros de la sociedad? Puesto que la sociedad apoya al soberano, ¿no obra en beneficio de éste quitarles más de un mínimo a los súbditos a modo de que pueda vivir lujosamente y apoyar a los parientes, amigos y favorecidos del monarca o de la asamblea soberana?[99] El bien privado y personal del soberano está en conflicto con el bien público sólo aparentemente. La fuerza y la riqueza del soberano se derivan y dependen de la fuerza y la riqueza de los miembros. A la inversa, una sociedad es débil si el soberano no puede dirigir su riqueza y poder.

El bien del soberano y el bien de los miembros son inseparables.[100] Ver separados el bien del soberano y el bien de los súbditos es buscar el desastre. Tal perspectiva fomenta la opinión de que el soberano está demandando innecesariamente los bienes de los súbditos o que los súbditos han arribado a la posesión absoluta de sus propiedades y se pueden negar a pagar impuestos. Para evitar esta limitación, el soberano se esfuerza por conseguir dinero, a menudo mediante pequeños expedientes legales que actúan como "ardides monetarios" (*trapps for Mony*).[101] La oposición del bien de los súbditos al del soberano debilita al Estado si el soberano no hace nada; complica y corrompe las leyes si el soberano intenta pasar por alto la resistencia; o conduce a un choque directo entre el soberano y los súbditos que desembocará en la victoria del soberano sobre los rebeldes o en la destrucción del Estado. Siendo todo ello innecesario, pues

[97] *Leviathan* (30), p. 258. Cf. *De Cive* (xiii. 6, 14), *EW* II, 169, 176-178; *Elements of Law* (II, ix. 4), pp. 180-181.

[98] *Leviathan* (30), pp. 268-269.

[99] Habitualmente, esta es una objeción a la monarquía, pero Hobbes la dirige en contra de la república. *Ibid.* (19), pp. 144-145; *De Cive* (x. 6), *EW* II, 131-132; *Elements of Law* (II. v. 5), p. 142.

[100] *Leviathan* (19, 30), pp. 144, 268; *De Cive* (x. 2), *EW* II, 127-129; *Elements of Law* (II. v. 1), pp. 137-138. Desde luego, puede ser necesario refrenar a los súbditos excesivamente poderosos, populares o ricos. Véase *Leviathan* (30), p. 270.

[101] *Leviathan* (29, 30), pp. 255-256, 268.

> la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa, hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios, en cualquier ocasión de emergencia o en necesidades repentinas para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos.[102]

En verdad, "los Estados no pueden soportar ninguna dieta".[103]

La promoción del bienestar económico de la comunidad por parte del soberano empieza con la distribución de la propiedad y la promulgación de las leyes que definen los derechos de propiedad y las reglas de intercambio.[104] Pero las funciones del soberano en la economía no se agotan en el establecimiento de la propiedad privada, los medios de asegurar y mantener la propiedad y los métodos legales para transferirla, ni aun cuando las garantías y ventajas de la propiedad se extendieran hasta incluir el sistema monetario en uso (un sistema que el soberano sólo puede controlar parcialmente ya que el valor de los metales preciosos se determina en un mercado internacional).[105]

El soberano, además de dar la estructura legal para la propiedad, tiene funciones en la economía del Estado que pueden ser incongruentes con un sistema de propiedad privada y mercado libre. Dios ha colocado los medios de la abundancia delante de los hombres. La abundancia se puede obtener de la naturaleza con trabajo, que a su vez es una cosa de valor, capaz de ser comprado y vendido. Algunas naciones, pobres en recursos, han vivido de la venta de su trabajo en la manufactura y el comercio.[106] Y es el soberano

[102] *Ibid.* (18), p. 141.
[103] *Ibid.* (24), p. 191.
[104] *Ibid.*, pp. 189-193. Hobbes parece pensar que la propiedad, especialmente la propiedad sobre la tierra, corresponderá a los individuos. No obstante, no hay ninguna razón teórica para que esto sea así. Las personas artificiales pueden asumir la propiedad: por ejemplo, el soberano (p. 191) o una corporación subordinada (pública o privada) que pueda, por medio de su representante, tener todos los poderes que garantiza la carta del soberano o las leyes, incluyendo el poder de hacer contratos, de incurrir en deudas, de participar en una aventura común. Una familia es una de estas corporaciones, aunque es privada (y está así autorizada por las leyes ordinarias del Estado) más que pública (autorizada por la mencionada cartera). (Véase *ibid.* [22], pp. 173-179 *passim.*) No hay razón para que alguna de estas organizaciones no pueda ser sujeto de derechos legales; de hecho, en el siglo XVII, al igual que en este siglo, lo fueron.
[105] *Ibid.* (24), pp. 193-194.
[106] *Ibid.*, p. 189. *De Cive* (xiii. 14), *EW* II, 176-178.

quien regula este comercio exterior. El soberano puede (y Hobbes espera que lo haga) designar, aprobar y reprobar los lugares en que los hombres pueden comerciar y los bienes que pueden intercambiar. El soberano puede prohibir el comercio de materiales estratégicos con el enemigo y prevenir la importación de cosas perjudiciales.[107] Es claro que el soberano tiene el poder de incorporar grupos de mercaderes dedicados al comercio a lugares particulares; esto involucra el derecho de crear una suerte de doble monopolio: la compra únicamente en casa y la venta en el exterior de bienes llevados a esa área; y la compra únicamente en el exterior y la venta en casa de los bienes trasladados de esa área al mercado interno. Hobbes resulta algo menos que un mercantilista y también algo menos que un libre comerciante; recomienda que la compañía mantenga sus prácticas monopólicas en el exterior (un solo vendedor o comprador tiene ventajas para negociar), pero, asimismo, que cada individuo comercie por su cuenta en casa (supuestamente bajando los precios en que se venden los bienes importados, pero elevando los precios de los bienes que se producen dentro de la sociedad).[108]

El soberano tiene tanto una política laboral como una política comercial. Se ha de forzar a trabajar a los que puedan hacerlo. El soberano debe fomentar la navegación, la agricultura, la pesca y las manufacturas de tal modo que no pueda haber ninguna "excusa ante la imposibilidad de hallar empleo". Si la población creciera más, se tendría que enviar a algunos a áreas menos habitadas. "Y cuando el mundo entero esté sobrepoblado de habitantes, el último remedio de todos será la guerra, la cual procura una solución definitiva, por la victoria o por la muerte."[109]

Partiendo del principio de igualdad, la política fiscal que sugiere Hobbes favorece la economía mercantilista por encima del consumo ostentoso.

> A la justicia igual corresponde, también, la igualdad en la imposición de tributos; esta igualdad de tributación no se basa en la igualdad de riquezas, sino en la igualdad de la deuda que cada

[107] *Leviathan* (24), p. 192.

[108] *Ibid.* (2), pp. 177-178.

[109] *Ibid.* (30), p. 267. Nótese bien que los colonizadores no han de exterminar a los habitantes nativos del nuevo territorio, sino solamente obligarlos a desarrollar el cultivo intensivo, en vez del pastoreo o la recolección. Véase también *ibid.* (24), p. 190. Cf. *Elements of Law* (II. ix. 3), pp. 179-180, donde entre las obligaciones del soberano se encuentra la de promover el crecimiento de la población, especialmente a través de apropiadas leyes sobre el matrimonio.

> hombre está obligado a pagar al Estado por la defensa que le presta. No basta para un hombre trabajar por la conservación de su vida, sino que también debe luchar, si es necesario, por el aseguramiento de su trabajo. Deben hacer o lo que hicieron los judíos después de retornar de su cautiverio, al reedificar el templo: construir con una mano y empuñar la espada con la otra; o de lo contrario, tienen que alquilar a otros que luchen por ellos. En efecto, los impuestos establecidos por el poder soberano sobre sus súbditos no son otra cosa que el salario debido a quienes sostienen la espada pública, para defender a los particulares en el ejercicio de sus distintas actividades y reclamaciones. Teniendo en cuenta que el beneficio que cada uno recibe de ellos es el goce de la vida, que resulta igualmente apreciada por pobres y ricos, el débito que un pobre tiene para quien defiende su vida es el mismo que el de un rico por análoga defensa, salvo que el rico, que tiene al pobre a su servicio, puede ser deudor no sólo por su propia persona, sino por muchas más. Considerando esto, la igualdad en la tributación consiste más bien en la igualdad de lo que se consume que en la riqueza de los consumidores. ¿Por qué razón quien trabaja mucho y, ahorrando los frutos de su trabajo, consume poco, debe soportar mayor gravamen que quien viviendo en la holganza, tiene pocos ingresos y gasta cuanto recibe, cuando uno y otro reciben del Estado la misma protección? En cambio, cuando los impuestos son establecidos sobre las cosas que los hombres consumen, cada hombre paga igualmente por lo que se usa, y el Estado no queda defraudado por el gasto lujoso de los hombres privados.[110]

Finalmente, quienes están incapacitados para trabajar por un "accidente inevitable" han de recibir ayuda del Estado. No debe exponérseles a los azares de la caridad privada, sino que la caridad pública debe proveer lo necesario para su subsistencia.[111]

Las buenas leyes que Hobbes espera que cree el soberano son leyes que apuntan al bien inseparable del soberano y el súbdito.

[110] *Leviathan* (30), pp 266-267. Cf. *De Cive* (xii. 10-11), *EW* II, 173-174, donde Hobbes, siguiendo la misma línea de razonamiento, considera y rechaza los aumentos a los impuestos: "Considerando el caso en que se aplican los impuestos de acuerdo con la riqueza, resulta que quienes han ganado lo mismo no tienen posesiones equivalentes, porque uno conserva, con la frugalidad, lo que ha ganado mientras el otro lo gasta con ostentación; así pues, al gozar en la misma medida del beneficio de la paz, no sostienen equitativamente el peso del Estado. Por otra parte, cuando se grava a los bienes mismos, cada hombre, mientras hace uso de sus bienes privados, paga parte de lo que tácitamente le debe al Estado en el acto mismo de consumirlos, no de acuerdo con lo que tiene, sino con el beneficio que ha obtenido del reino." Véase también *Elements of Law* (II. ix. 5), pp. 181-182.

[111] *Leviathan* (30), p. 267.

Las buenas leyes son simples, fácilmente entendibles porque están expresadas claramente en unas cuantas palabras, y se dan a la luz en conjunción con las razones de su promulgación.[112] Evitar la ambigüedad en las órdenes del Estado es tan útil para la acción correcta como es necesario evitar la ambigüedad en el razonamiento para derivar conclusiones correctas.

A pesar de la competencia legal del soberano para hacer todo lo que se considere necesario para la sociedad y a pesar del poder del soberano para promover la prosperidad, Hobbes no espera que el soberano regule todo. Por el contrario, las leyes pueden ser superfluas, innecesarias y, por lo tanto, malas. Hobbes espera que el soberano dé al súbdito libertad de comprar y vender, de contratarse con otras personas, de elegir su propia forma de vida (domicilio, dieta y ocupación) y de educar a sus hijos como lo juzgue apropiado.[113] No se piensa que las leyes prescriban todas las acciones de los súbditos, sino que limiten sus elecciones "a fin de dirigirlas y llevarlas a ciertos movimientos que no los hagan chocar con los demás por causa de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos no se alzan para detener a los viajeros sino para mantenerlos en el camino".[114]

Política social

En el estado de naturaleza los hombres son naturalmente iguales; es una ley natural que reconozcan su igualdad. Algunos aspectos de la igualdad entre los hombres siguen existiendo en la sociedad, otros se abrogan.

La sociedad introduce diferencias de condición entre los hombres. Sólo en la sociedad se desarrollan las variaciones en poder y habilidad hasta el punto de reflejar desigualdad de condiciones. Sólo en la sociedad se desarrolla la destreza en las artes y las ciencias; tal destreza depende de la existencia de artes y ciencias, y éstas solamente existen en sociedad. Además de las distinciones naturales entre los hombres, la sociedad introduce artificialmente distinciones de poder, honor, rango y propiedad. En un Estado, el poder soberano es la fuente del honor. El soberano le otorga valor público a un hombre empleándolo en un oficio público, dándole poder o dándole un "título de honor". (Estos títulos eran

[112] *Ibid.*, p. 268. Cf. Platón, *Laws*, 722 *ss.*
[113] *Leviathan* (21), pp. 163, 168-169.
[114] *Ibid.* (30), p. 168. Cf. *De Cive* (xiii. 15), *EW* II, 178-179; *Elements of Law* (II. ix. 4), pp. 180-181.

originalmente títulos de oficio y mando públicos.)[115] La propiedad, otra desigualdad social, se deriva de la distribución del soberano y se apoya en las leyes del soberano.[116] El poder soberano puede inclusive transferir la propiedad de un hombre a otro sin que ello represente un crimen por parte del primero, pretensión de beneficio público o agravio.[117] La igualdad natural del hombre cede su lugar a la desigualdad social basada en la distribución que el soberano hace de los oficios políticos, del poder político, del honor y de la propiedad (una forma de recompensa entre los regalos del soberano). El poder político es la causa de la desigualdad social más que su resultado.[118]

Los hombres son o se les ha de considerar iguales, principalmente porque la mayor parte de ellos se niegan a ser considerados inferiores. Muy pocos hombres objetarán ser honrados como superiores; en efecto, los hombres tienden a demandar esto porque se sobrevaloran a ellos mismos y subestiman a los demás. Para prevenir las disputas consecuentes "es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de los hombres que han servido o están en aptitud de servir bien al Estado, y que haya fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes".[119] El soberano establece órdenes de rango y dignidad, las confiere a individuos y legisla los protocolos al respecto.

A despecho de la consecuente desigualdad social, la igualdad de los hombres no se destruye enteramente. Las desigualdades son convencionales, no naturales; el soberano puede erradicarlas. Estas desigualdades de rango y poder desaparecen en presencia del soberano; ante él se ha de considerar iguales en poder y en honor a todos los súbditos. "Y aunque brillan unos más y otros menos cuando no están en su presencia, delante de él brillan tanto como las estrellas en presencia del Sol."[120] La igualdad de los súbditos frente al soberano es especialmente importante en la impartición de la justicia. Existen hombres que se vanaglorian y se consideran a sí mismos naturalmente superiores a los demás, inmunes a las leyes y castigos ordinarios.[121] Con todo, la "seguridad del pueblo" requiere que se haga justicia al rico y poderoso igual que al pobre e impotente. El soberano está obligado por la ley natural a castigar a los grandes cuando injurien a los humildes; la igualdad

[115] *Leviathan* (10), pp. 68, 69-70, 73-74.
[116] *Ibid.* (18, 24, 29), pp. 137, 189-191, 250-251.
[117] *Elements of Law* (II. v. 2), p. 140.
[118] Cf. Dahrendorf, pp. 104-105.
[119] *Leviathan* (18), p. 139.
[120] *Ibid.*, p. 141.
[121] *Ibid.* (27), pp. 228-229.

requiere de la administración equitativa de la justicia a todas las categorías de hombres.[122] Los privilegios de la nobleza en Europa (por ejemplo, formar parte del Consejo de Estado por herencia), los privilegios que descienden sobre ellos por parte de sus ancestros, los señores absolutos que insistieron en esos privilegios cuando se confederaron para conquistar a otros, son incompatibles con el poder soberano. Los privilegios de la nobleza se conservan gracias al permiso del soberano, "pero, luchando por ellos como derecho propio, poco a poco tendrían los súbditos que renunciar a ellos y no obtendrían, en definitiva, más honor que el que naturalmente es inherente a sus aptitudes".[123] La igualdad natural de los hombres permanece en la sociedad como igualdad ante el soberano y ante la ley, y en la tendencia de las habilidades y la falta de habilidades naturales para producir sus consecuencias naturales sobre el poder, el honor y el rango de sus poseedores.

Política religiosa y educativa

Para conservar la paz, el soberano debe tener el derecho de controlar la expresión de las opiniones. Las acciones de los hombres se siguen de sus opiniones; los hombres que consideren legítimo asesinar a los tiranos, asesinarán a sus gobernantes; los hombres que consideren justificable rebelarse, se rebelarán; los hombres que consideren que los sacerdotes controlan mayores poderes que los reyes para castigar y recompensar, obedecerán a los sacerdotes más que a los reyes.[124] No es posible que el soberano controle los pensamientos y las creencias internos de los súbditos (el pensamiento es libre) ni es deseable que investigue los pensamientos de los hombres. (Inclusive atenta contra la ley de la naturaleza que lo haga.) [125] El soberano no puede obligar a los hombres a creer, pero puede ordenarles que obedezcan. También puede permitir la enseñanza y la publicación de algunas opiniones y prohibir la enseñanza y la publicación de otras opiniones. La enseñanza pública de la doctrina que conduce a la paz puede causar de hecho que los hombres la crean, especialmente porque la verdad nunca es realmente repugnante para la paz. La nueva verdad puede reve-

[122] *Ibid.* (30), pp. 265-266, 269; *Elements of Law* (II, ix. 6), p. 182.

[123] *Leviathan* (30), p. 272. Hobbes, aunque no un radical, es igualitarista; sin embargo, esta posición sobre la nobleza natural por oposición a la nobleza de sangre era un lugar común en el Renacimiento.

[124] *Ibid.* (18, 30, 38, 46), pp. 136-137, 258-265, 345, 526-527.

[125] *Ibid.* (37, 40, 46), pp. 345, 364, 534.

lar una guerra incipiente; nunca comienza una realmente,[126] ya que, según Hobbes, la verdad se exhibe en su misma filosofía moral. La verdad sobre las obligaciones de los hombres y los poderes del soberano conduce tan ciertamente a la paz y la obediencia como las leyes de la naturaleza son medios necesarios para la paz. La feliz congruencia de la verdad y la paz en la filosofía moral se conjuga con la tendencia a la paz de la religión verdadera. Las ciencias naturales, especialmente las matemáticas, no afectan a la mayor parte de los intereses de los hombres, y, por lo tanto, las disputas en estas ciencias habitualmente no ponen en peligro la paz del Estado. Sin embargo, la religión, al igual que la política, puede ser peligrosa para el Estado. La religión encuentra su base natural en la curiosidad del hombre, en su deseo de conocer las causas. La curiosidad, en conjunción con la ignorancia, produce temor a poderes imaginarios y, en consecuencia, el culto. La curiosidad, combinada con el conocimiento, produce reverencia a Dios y, en consecuencia, al culto. La adoración a Dios se ha cultivado de dos formas: por invención humana y por mandato divino. Estas dos clases de religión conducen a la paz.[127] Para entender por qué esto es así, debemos examinar las dos diferentes maneras en que Dios ha dirigido a los hombres: natural y proféticamente.

El reino natural de Dios sobre los hombres no es simplemente el poder natural de Dios sobre ellos. Llamar reino al poder irresistible de Dios sobre todas las cosas "no es sino un uso metafórico del término".[128] Aunque el derecho de Dios a gobernar se deriva de su poder irresistible, se ejercita sobre los súbditos que se han sometido al reconocer ese poder. Dios es la causa primera, ilimitada. Los hombres que reconocen la existencia de Dios y su poder, a saber, los teístas, son súbditos de Dios. Ellos creen que Dios gobierna al mundo, es decir, que existe un orden causal. Dios ha promulgado sus mandatos, sus recompensas y sus castigos para ellos de manera suficientemente clara a través de los dictados de la razón natural. Los teístas reconocen que las leyes de la naturaleza (el conocimiento de las causas de la paz) son ordenadas por Dios y reconocen que los efectos de la obediencia y de la desobediencia son los premios y castigos naturales que Dios ha establecido como sanciones a estas leyes.[129]

[126] *Ibid.* (18), p. 137. Sin embargo, Hobbes excusa la novedad de su doctrina sosteniendo no sólo que es verdadera y conducente a la paz, sino también que no perturba una situación establecida. Véase *ibid.* (Resumen y Conclusión), p. 555.

[127] *Ibid.* (12), pp. 82-85.

[128] *Ibid.* (31), p. 274.

[129] Véase *supra*, pp. 112-130.

Reconocer el poder de Dios es casi adorarlo. Adorar es exhibir signos externos de honor; "el honor consiste en la íntima idea y opinión del poder y de la bondad de otro; por lo tanto, honrar a Dios es pensar con la mayor alteza que sea posible en su poder y en su bondad".[130] La bondad de Dios no es tan evidente a la razón como su poder; aun así, puesto que los teístas reconocen que el poder de Dios es irresistible, han aceptado a Dios como soberano fundamental y, consiguientemente, no tienen derecho de juzgar malo a Dios o a sus acciones.[131] La adoración externa puede usar signos de honor naturales o convencionales. Una vez que los hombres ya no ofendan a los demás, el soberano puede prescribir las convenciones para la adoración pública de Dios. La adoración pública es apropiada porque exhibe a los ojos de los demás el honor que los hombres deben tributarle a Dios, y, dado que un Estado es una persona particular, debe mandar a sus súbditos que exhiban una adoración pública uniforme de Dios.[132] De otro modo, no se podría decir que el Estado es de alguna religión en absoluto. Los hombres son libres de pensar como les plazca acerca de la "religión civil", a condición de que obedezcan las órdenes del soberano como están obligados a hacerlo. En privado, pueden adorar como les plazca.[133]

Por la razón natural podemos saber que Dios es y que es la causa del mundo. Podemos honrarlo utilizando palabras que expresen nuestra ignorancia de su naturaleza y nuestra reverencia a su poder y bondad. De acuerdo con la razón natural, los atributos de Dios son negativos (infinito, eterno, incomprensible) o superlativos (el más elevado, el más bueno) o indefinidos (bueno, sagrado, justo, etcétera). Cualquier paso en el intento de determinar la naturaleza de Dios es frívolo; hacer esto es deshonrarlo.[134]

Entre los gentiles, los fundadores y legisladores de los Estados cultivaban la religión para promover la paz y la obediencia. Inculcaron la creencia de que sus preceptos religiosos les habían sido revelados sobrenaturalmente; enseñaban que los dioses se disgustaban por lo que las leyes prohibían; prescribían ceremonias apropiadas y, aunque se permitía la opinión contraria, promovían la

[130] *Leviathan* (31), p. 277.

[131] Aunque aquí es inadmisible la confirmación de la religión revelada, debería notarse que Hobbes menciona la justificación de Dios, por su poder, de las aflicciones de Job (Job 38:4). *Leviathan* (31), pp. 276-277.

[132] *Ibid.*, pp. 277-283; *De Cive* (xv. 15-18), *EW* II, 216-225. Sin embargo, los romanos toleraron toda religión no subversiva. Hobbes no los condena por ello. Véase *Leviathan* (12), p. 90.

[133] *Leviathan* (31), p. 279.

[134] *Ibid.*, pp. 279-282. Véase Apéndice 7.

creencia en premios y castigos después de esta vida. En pocas palabras, reforzaron la autoridad del Estado y las leyes por la supuesta revelación sobrenatural, las supuestas profecías y los supuestos milagros.[135]

Ahora es necesario examinar el efecto que tiene una religión verdadera revelada sobre los derechos de los soberanos y las obligaciones de los súbditos. Sólo ha habido dos religiones así: primero el judaísmo, después el cristianismo.

Los dogmas de una religión revelada no son descubribles por la razón natural, pero no se renuncia a la razón y a la experiencia al entender la revelación. La revelación no contradice el sentido, la experiencia y la razón.

En las cosas que van más allá de nuestro entendimiento, los hombres pueden estar obligados a someter, no sus mentes, sino sus voluntades, esto es, a prestar obediencia.[136]

Dios habla a los hombres de dos formas: 1) directamente; 2) a través de la mediación de otro hombre.

1) La revelación directa o el sentido sobrenatural. Dios ha hablado a algunos hombres directamente. Los cristianos creen esto pues les han dicho en la Biblia que Dios le habló a Moisés, a los profetas y a Job. La mayoría de los hombres no tienen esta experiencia y por esto son incapaces de entender exactamente cómo Dios le habla a un hombre directamente. Dios ha mandado directamente a hombres particulares a hacer varias cosas (por ejemplo, mandó predicar a Jonás), pero ningún mandato general se ha promulgado por revelación directa a una comunidad entera (por ejemplo, Dios reveló los Diez Mandamientos directamente a Moisés, pero indirectamente a los hebreos a través de Moisés). Se sigue que no hay ningún reino de Dios que él gobierne por revelación directa.[137]

La pretensión de haber recibido una revelación directa de Dios es vulnerable al ataque escéptico. Decir que Dios habló a través de las Escrituras no es pretender haber tenido una revelación inmediata. Si un hombre dice que Dios habló en un sueño, "eso no quiere decir sino que él soñó que Dios le habló". Las visiones, los sueños, las voces y entusiasmos pueden, con más probabilidad, ser ilusorias experiencias de revelación debidas a causas naturales que verdaderas revelaciones. "Así que, aunque la Omnipotencia divina puede hablar a un hombre a través de sueños, visiones, voces e inspiraciones, no obliga a nadie a creer que así haya hablado a

[135] *Leviathan* (12), pp. 85, 89-90. Cf. Maquiavelo, *Discourses,* I. 11-15; traducción al inglés de Walker, I., 240-251.

[136] *Leviathan* (32), p. 287.

[137] *Ibid.* (31, 32), pp. 275, 287.

aquel que pretende haberlo escuchado, quien (siendo hombre) puede equivocarse y (lo que es más) mentir."[138]

2) La revelación mediata. La consideración directa ha desembocado en el problema de la revelación mediata: ¿a través de qué hombre ha revelado Dios su voluntad? O, ¿cómo puede distinguirse a los verdaderos profetas de los falsos?

No hay ninguna seña natural infalible de haber recibido la revelación divina. Las cualidades por las que los hombres comprueban naturalmente la sacralidad son: sabiduría especial; sinceridad; amor de otros; signos sobrenaturales —milagros o felicidad extraordinaria—. Los hombres tienden naturalmente a perder la fe o a no creer en la revelación sobrenatural de quienes exhiben las cualidades contrarias: ignorancia, por ejemplo, creencia preñada de contradicciones lógicas; insinceridad —actuar como si no creyeran lo que dicen a los demás que creen—; autointerés, por ejemplo, requerir creencias que tiendan a engrandecer el poder y la riqueza del predicador; ningún signo sobrenatural.[139]

Las Sagradas Escrituras establecen dos características que, tomadas en conjunto, son las señas de un verdadero profeta: enseñar la religión establecida y no otra; y hacer milagros.[140]

Las Escrituras advierten repetidamente contra los profetas que hacen milagros y enseñan doctrinas distintas de la de las mismas Escrituras.[141] Pero enseñar la doctrina verdadera sin milagros no es suficiente para verificar la pretensión de revelación.

La crítica de Hobbes a las señas de revelación se propone establecer una actitud escéptica a todos los reclamos de comunicación directa con Dios. La mayor parte de los profetas son fraudes autoungidos, y aun los verdaderos profetas han sido engañados por los falsos.[142] Los milagros, signos supuestamente sobrenaturales de revelación divina, también son sospechosos. Un milagro es una maravilla cuyo autor es Dios y que tiene el propósito de asegurar la creencia del elegido (es decir de aquellos que Dios ha escogido para la salvación) en el mensajero o profeta de Dios. Si un suceso no tiene este propósito, no es milagro, aunque pueda exhibir el poder de Dios. Para calificarlo como milagroso, un suceso debe ser a la vez raro e inexplicable por causas naturales. Si un suceso es ordinario, no es un milagro. Cualquier suceso, no importa cuán inusual sea, que pueda ser explicado por la ciencia no es un mila-

[138] *Ibid.* (32), pp. 287-288.
[139] *Ibid.* (12), pp. 90-92.
[140] *Ibid.* (32), p. 288.
[141] *Ibid.*, pp. 288-289. Hobbes cita al Deut. 13:1-5, Mat. 24:24 y Gál. 1:8.
[142] *Leviathan* (32, 36), pp. 287-289, 326-337.

gro. Los sucesos pueden ser milagrosos para los supersticiosos e ignorantes y parecer perfectamente naturales —realmente inevitables en el curso de la naturaleza— al científico; por ejemplo, un eclipse.[143] El alcance del milagro no sólo puede verse incrementado por medio de la ignorancia, sino que los trucos y el encantamiento también pueden agrandarlo; el encantamiento no causa efectos con las palabras,

> sino impostura y engaño acarreados por medios ordinarios, tan alejados de lo sobrenatural que, para llevarlos a cabo, los impostores no necesitan tanto inquirir las causas naturales como advertir la ignorancia, estupidez y la superstición ordinarias del género humano; [...] Así que todos los milagros consisten en que el encantador ha engañado a un hombre, lo cual no es un milagro, sino algo fácil de hacer.[144]

Un magro conocimiento o habilidad que exceda lo ordinario capacita al impostor para impresionar a sus compañeros con la prestidigitación y el ventriloquismo. Un agorero astuto sólo necesita un poco de información inesperada. Las posibilidades de fraude de un hombre que cuente con ayudantes son inmensas.[145]

Los hombres no están obligados a creer que cualquier revelación que les reporten es auténtica. Los hombres pueden creer que una revelación es auténtica; pueden estar obligados —por el gobierno legal— a reconocer la autenticidad de una revelación aun cuando no la crean. La fuerza de los milagros como prueba de una revelación es limitada: 1) la revelación puede no ser contraria a la palabra de Dios ya revelada; 2) los milagros reales no son usuales, ni explicables, ni probables.

Conocer las obligaciones de los cristianos para con sus gobiernos y para con Dios requiere un examen de las Sagradas Escrituras y una explicación histórica del reino de Dios. Habiendo cesado los milagros, los cristianos no necesitan aceptar ninguna doctrina incompatible con las Escrituras. Desde el tiempo de Cristo, las Escrituras, sabia y cuidadosamente interpretadas, han sido la fuente del conocimiento humano de los mandatos de Dios.[146] ¿Qué libros de las Escrituras han de reconocerse como canónicos? ¿Cuál es su autoridad? Nadie puede saber que las Escrituras son la palabra de Dios, excepto aquellos a quienes Dios se las reveló sobrenaturalmente. ¿Por qué, entonces, creemos que son la palabra de Dios?

[143] *Ibid.* (37), pp. 338-341. Cf. Platón, *Timaeus,* 40 c-d.
[144] *Leviathan* (37), p. 342.
[145] *Ibid.*, p. 343.
[146] *Ibid.* (32), p. 290.

Para esta cuestión no hay una respuesta simple, pues los hombres pueden creer esto por varias razones. Correctamente enunciada, la cuestión es: ¿por qué estamos obligados o qué autoridad hizo ley a las Escrituras?

1) En la medida en que son idénticas con las leyes de la naturaleza, las Escrituras son la ley de Dios publicada para todos los hombres con razón natural.

2) Las Escrituras obligan a aquellos a quienes Dios les ha revelado sobrenaturalmente que se las manda.

3) Las Escrituras obligan a aquellos a quienes el soberano les ha mandado obedecer cuando éste ya tiene el poder de crear leyes. (Una "Iglesia" con poder para obligar a la obediencia es un Estado.)[147]

En otros casos, el cristiano individual y el hombre individual están en libertad de creer lo que quieran. En un Estado sin una Iglesia legalmente establecida, las asociaciones religiosas serían "sistemas subordinados" (públicos o privados, legales o ilegales).

Si hubiese una única Iglesia cristiana universal (un Estado compuesto por todos los cristianos), un reino de Dios en este mundo gobernado por Dios o por su representante, entonces, a menos que esta Iglesia fuera idéntica a un único Estado cristiano universal, habría un conflicto de autoridad entre Iglesia y Estado y conflictos en las obligaciones de los súbditos cristianos. Dios ha tenido tres conjuntos de representantes en la Tierra: 1) Moisés y sus sucesores; 2) Cristo, cuando vivió en la Tierra; 3) los apóstoles y sus sucesores.[148] El "reino de Dios" no es una mera metáfora para la felicidad eterna, sino la monarquía de Dios sobre un grupo particular de seres humanos: Israel. Éste no es un reino por virtud del poder natural de Dios, sino un reino en el cual la soberanía de Dios fue adquirida sobre los súbditos con su propio consentimiento: "constituido por los votos del pueblo de Israel de manera peculiar, donde eligieron a Dios como su rey mediante un pacto con él, sobre la promesa que Dios les hiciera de la posesión de la tierra de Canán".[149]

Desde el principio, Dios ejercitó la soberanía sobre algunos hombres directamente, por ejemplo, Adán y los sobrevivientes del Diluvio. Más tarde, Dios y Abraham hicieron un contrato, obligándose Abraham a él y a su posteridad a ser súbditos de Dios, súbditos de la ley positiva de Dios tanto como de la ley moral, con la que Abraham ya tenía una obligación. Isaac, Jacob y Moisés

[147] *Ibid.* (33), pp. 300-302.
[148] *Ibid.* (33, 39), pp. 299, 362-363.
[149] *Ibid.* (35), p. 314. (Véase también las pp. 317, 319.)

renovaron este pacto con Dios.[150] Los israelitas se obligaron a obedecer a Moisés como lugarteniente de Dios, a pesar de que no era heredero legítimo de Abraham, Isaac y Jacob y aun cuando siguieran creyendo o no que Dios le habló directamente, porque prometieron obedecerlo. Se sometieron a él como soberano civil y como representante de Dios. Después de su reinado, el reino descendió (de acuerdo con su constitución) a Aarón y sus sucesores como supremos sacerdotes, todos los cuales tenían poder soberano en los asuntos religiosos y civiles.[151]

La soberanía previa de Dios fue abandonada por los israelitas (contando con su consentimiento) cuando eligieron tener un monarca humano como soberano. Saúl y sus sucesores tenían poder soberano, incluyendo poder soberano en la religión; el oficio del sacerdote devino ministerial.[152] A despecho de las propensiones de los judíos a sublevarse por razones civiles o religiosas y a seguir a los profetas más que a sus gobernantes de derecho, el derecho de la soberanía civil y religiosa siempre estuvo en las mismas manos, mientras duró su Estado, es decir, hasta antes del Cautiverio. Bajo el Pacto Antiguo, el soberano representaba a la persona de Dios.[153]

Jesucristo, el Mesías, fue antes que nada un salvador y un redentor. En su sacrificio, tomó sobre sí (por la misericordia y orden de Dios) los pecados de la humanidad. En segundo lugar, emprendió el oficio de pastor, de consejero, de maestro y de profeta para convertir a los elegidos de Dios para la salvación. Esta obra la continuaron sus ministros. En tercer lugar, a su retorno iniciará su glorioso reinado como rey de los elegidos; los elegidos se someten ellos mismos a este reino prometido en el bautismo. La primera venida de Cristo no fue en calidad de rey sino como renovador del pacto de Dios con la fe mediante el bautismo y como predicador de que él era el Mesías de la profecía que habría de persuadir a los hombres de estar preparados para su reino cuando él viniera a tomar posesión del mismo. Cristo no predicó ninguna rebelión contra la legítima autoridad civil, sino que se sometió a ella; no quebrantó las leyes.[154] Empero, cuando retorne, ejercerá el poder como vicerregente de Dios; será, como lo fue Moisés, el representante de Dios.[155]

[150] *Ibid.* (35, 40), pp. 315-316, 363-365.
[151] *Ibid.* (40), pp. 365-369.
[152] *Ibid.*, pp. 370-371.
[153] *Ibid.*, pp. 372-374.
[154] *Ibid.* (41), pp. 374-379.
[155] *Ibid.*, pp. 379-381.

Cristo, el hijo de Dios, dejó a los apóstoles y a sus sucesores (el tercer representante de Dios) el poder de predicar, de aconsejar y de persuadir, pero no les dejó ningún poder de coerción para obligar a los hombres a obedecer, ningún poder para castigar a los hombres por no creer o contradecir, ningún poder para gobernar sobre ellos. Cristo les dejó a todos los soberanos la autoridad que tenían antes de su venida; de hecho, mandó a los hombres que los obedecieran en todas las cosas.[156]

Los cristianos están obligados a obedecer a un soberano no cristiano en todo lo que mande, aun cuando mandara acciones o palabras que negaran el cristianismo. No está en el poder del soberano mandar la creencia o la no creencia, pues esto es un don de Dios. Los cristianos tienen la misma libertad de ocultar su creencia que Eliseo permitía a Naamán, el sirio. Supóngase que hubiera un súbdito mahometano secreto en un Estado cristiano a quien su soberano le hubiera mandado atender una iglesia cristiana so pena de muerte; ¿estaría ese mahometano obligado a sufrir la muerte antes que obedecer? Si existe esta obligación (para musulmanes, cristianos o cualesquiera otros), entonces los hombres pueden reclamar el privilegio de desobedecer a sus soberanos en el mantenimiento de sus religiones, verdaderas o falsas. Si no, entonces los cristianos reclaman un privilegio que niegan a otros y que es contrario a la Regla de Oro y a la ley de la naturaleza. En esos casos, los actos externos lo son por compulsión y son, por lo tanto, los actos del soberano que los ordena.[157]

¿Tienen entonces que sacrificar vanamente sus vidas todos los mártires cristianos? Ser un mártir significa ser un testigo de la resurrección de Cristo. Sólo alguien que vio a Cristo sobre la Tierra podría prestar testimonio de que resucitó entre los muertos; por ejemplo, uno de los discípulos originales de Cristo. Otros hombres sólo pueden ser testigos de oídas en un segundo paso del suceso. No se le pide a un cristiano que muera por cada problema de doctrina que él u otro extraiga de las Escrituras. Sin embargo, Hobbes sí admite que una clase limitada de hombres sufran la muerte por su fe: los hombres enviados a predicar el artículo fundamental del cristianismo (que Cristo es el Mesías), sin que hubieran tomado su profesión de sí mismos, sino habiendo sido enviados para convertir a los no cristianos.[158] Los pastores cristianos, llamados legalmente a enseñar y dirigir a los demás, y otros cuyos conocimientos cuentan con una reputación pública no deben adorar con

[156] *Ibid.* (42), pp. 381-387.
[157] *Ibid.* (42, 43, 45), pp. 387-388, 441-442, 460, 470, 509.
[158] *Ibid.* (42), pp. 388-390.

idolatría a menos que hagan tan evidentes su temor y su obediencia a los mandatos del soberano como su misma adoración. Esos hombres tienen una mayor obligación a causa de su posición. En cuanto al cristiano particular e ignaro que vive en el poder de un Estado idolátrico, "es tolerable que rinda culto a un ídolo, aun cuando en su fuero interno lo deteste, si tal adoración se le ha ordenado bajo pena de muerte; no obstante, su conducta sería todavía más estimable si tuviera la fortaleza de padecer la muerte antes que condescender a esa adoración".[159] A diferencia de un pastor cristiano, mas igualmente que el musulmán, no tiene ninguna obligación de morir por su fe.

Más aún, si examinamos el cristianismo antes de que hubiera soberanos cristianos, descubrimos que nadie estaba obligado a creer en ninguna interpretación particular de las Escrituras. En efecto, los apóstoles y sus sucesores únicamente podían persuadir a los demás de sus opiniones; ninguna interpretación de la Escritura era ley.[160] Las asambleas que congregaban a los apóstoles y a los ancianos no destruyeron la libertad de los individuos de leer e interpretar las Escrituras, aunque concordaron en una interpretación que sería la que enseñarían. Los oficios de obispo, anciano y diácono fueron cubiertos por hombres electos a partir de la pluralidad de votos en la asamblea local de cristianos más que por hombres designados por un eclesiástico superior.[161]

Antes de que hubiera soberanos civiles cristianos, nadie estaba obligado a ser cristiano o a profesar el cristianismo. Rechazar el cristianismo no era un pecado, aunque los hombres que no lo aceptaron murieron en pecado. Tampoco era injusto desobedecer o ignorar los preceptos de Cristo o de los apóstoles o de cualesquiera otros pastores de la Iglesia.[162] Sus preceptos no eran leyes sino consejos.

Cuando un soberano se hace cristiano, se somete a Dios (y no a hombre alguno) y acepta el dogma fundamental del cristianismo: que Jesús es el Mesías. Hace del Nuevo Testamento una ley para sí y puede hacerlo una ley para sus súbditos, tal y como la vieja religión pagana era legalmente obligatoria para ellos. Un soberano cristiano tiene tanto poder como uno pagano para juzgar qué doctrinas son apropiadas para la paz y quién ha de predicarlas.

Puesto que el soberano cristiano representa a los cristianos en su sociedad, actúa como representante de la Iglesia al autorizar la

[159] *Ibid.* (45), p. 512.
[160] *Ibid.* (42), pp. 399-402, 406-408.
[161] *Ibid.*, pp. 408-417.
[162] *Ibid.*, pp. 406-410.

doctrina y al escoger los pastores que se le han de subordinar a él, el pastor supremo.[163] Se sigue que el soberano es (*jure divino*) la autoridad suprema sobre la doctrina religiosa y el personal religioso. El soberano está en la misma posición que ocupaba Moisés como autentificador de profetas, milagros y doctrina. El clero —de cualquier denominación— ejercita una autoridad delegada, una autoridad *jure civili* y no *jure divino*.[164] Los soberanos cristianos tienen autoridad para predicar, bautizar, administrar los sacramentos y ordenar; esta autoridad, por supuesto, igual que la autoridad de decidir en el juicio legal, la ejercita el soberano habitualmente a través de otras personas que designa, más que él mismo en persona.[165]

Hobbes niega que exista algún peligro para la salvación de un súbdito cristiano en su supremo erastianismo. También niega que (en ausencia de alguna revelación especial) haya algún conflicto entre las obligaciones que tiene un cristiano para con su soberano cristiano y las que guarda para con Dios. Hay dos cosas necesarias para la salvación: la fe y la obediencia. La fe necesaria para la salvación está resumida en un artículo necesario: que *Jesús es el Cristo*. Este artículo incluye la existencia de Dios Padre, de Dios Hijo, Jesús el Mesías, etcétera.[166] Bajo un soberano cristiano no puede haber ningún problema de obediencia, ya que el soberano, como cristiano que es, permite la creencia en el artículo necesario para la salvación (y en sus concomitantes). Realmente no importa si se enseñan también algunas doctrinas falsas o ceremonias absurdas. La creencia en Cristo es el fundamento y el resto la superestructura; no afecta a la salvación amén de que el súbdito no es responsable por ella.[167] En esta explicación, el Papa no es un Anticristo, sino un soberano cristiano (de los Estados papales) que ha intentado usurpar el poder sobre otros cristianos que no están bajo su autoridad civil promoviendo ciertas doctrinas y ceremonias.[168]

La obediencia que Dios requiere, aceptando a la vez la voluntad (o la intención o el impulso serios) de obedecer en el acto, es la obediencia a las leyes que los hombres ya están obligados a obedecer: las leyes de la naturaleza y las leyes del soberano.[169] Re-

[163] *Ibid.*, pp. 408, 409, 421-423.
[164] *Ibid.*, pp. 422-423.
[165] *Ibid.*, pp. 424, 427-428.
[166] *Ibid.* (43), pp. 458, 462. Hobbes ofrece cinco argumentos para probarlo en las pp. 462-468.
[167] *Ibid.*, pp. 468-470.
[168] *Ibid.* (42, 44, 47), pp. 432-433, 474-477, 537-541.
[169] *Ibid.* (43), pp. 457-459.

sulta así que, en ausencia de revelación especial, no hay conflicto entre las leyes de Dios y las leyes civiles de un Estado cristiano o aun de cualquier otro Estado que no prohíba la profesión del cristianismo. Además, todas las revelaciones especiales privadas son sospechosas; sólo pueden crearle una obligación al individuo que cree haber recibido un mandato de Dios y a nadie más. En efecto, la religión de Dios así revelada es congruente con la doctrina de Hobbes sobre la soberanía al punto de que los Diez Mandamientos son una exposición de la misma: la primera tabla contiene la ley de la soberanía; la segunda, las obligaciones que tienen los hombres entre ellos.[170]

En el periodo entre 1638 y 1650 los conflictos religiosos se convirtieron en un obstáculo tan importante para la paz civil que Hobbes consideró necesario dedicar la mitad del *Leviathan* a la discusión de la religión. No podía ignorarse la religión porque controlar a la Iglesia era controlar la principal influencia sobre la formación de la opinión pública. Hobbes sostenía que no podría haber paz si el soberano no era por derecho la cabeza de la Iglesia y la suprema autoridad sobre la doctrina y la ceremonia religiosa. El soberano también tenía derecho a controlar lo que se podía enseñar públicamente en las universidades y lo que podía publicarse.

A pesar de que consideraba necesario que se estableciera el derecho del soberano, a Hobbes le pareció conveniente la situación de que en Inglaterra no hubiera doctrina establecida. La destrucción progresiva de los poderes del obispo de Roma, el episcopado inglés y las congregaciones locales había dejado al inglés en la misma condición de independencia que la de los cristianos primitivos. Si esto podía preservarse "sin argumento y sin calibrar la doctrina de Cristo por nuestro afecto a la persona de su ministro", sería quizás la mejor condición, porque no debería haber otro poder sobre las conciencias de los hombres que el de la palabra de Dios y "porque es irrazonable, en quienes enseñan que existe tal peligro en cada pequeño error, requerir de un hombre dotado con razón propia que siga la razón de cualquier otro hombre o la determinación de la mayoría de muchos otros hombres, cosa que es apenas un poco mejor que jugarse la propia salvación a cara o cruz".[171]

Hobbes debió haber considerado la tolerancia como una posibilidad remota, concebible sólo si los hombres no pelean a causa

[170] *Ibid.* (42), pp. 402-404.
[171] *Ibid.* (47), p. 543.

de la religión y si el soberano asume una visión tan amplia del cristianismo como la que tenía Hobbes y considera preferible permitir la libertad. La religión está tan sujeta a la regulación por derecho del soberano como cualquier otra área de la conducta humana. Esto es cierto sobre principios naturales y racionales; sólo lo contradicen unos cuantos casos menores sobre los principios revelados, no racionales, del cristianismo.

VII. CONCLUSIÓN: LA EXPLICACIÓN DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

*Thomas Hobbes was one of those extraordinary little upstarts whom the chaotic motions of the Renaissance tossed into an eminence which they hardly deserved and have never lost.**

T. S. ELIOT, "John Bramhall", p. 312

HOBBES intentó crear un sistema filosófico que abarcara la ciencia de los cuerpos naturales y extendiera los métodos de esa ciencia a las acciones humanas y a los cuerpos políticos. Creyó haber tenido éxito. La filosofía natural podía ser joven (siendo producto de Copérnico, Galileo, Kepler, Gassendi y Mersenne) y la ciencia del cuerpo del hombre todavía más joven (habiéndose originado con Harvey), pero la más joven de todas era la filosofía civil —ninguna más antigua que el *De Cive*—.[1] Aparentemente, Hobbes nunca albergó ninguna duda sobre el carácter científico de su filosofía política; publicó el *De Cive* en 1642 bajo el título *Elementorum Philosophiae, Sectio Tertia, De Cive.* En 1646, al concluir *A Minute or first Draught of the Optiques,* afirmó ser el inventor de dos nuevas ciencias:

> Cuánto temo que el lector atento encuentre lo que he producido, concerniente a la *óptica,* apto para ser arrojado junto al resto en calidad de basura. [Es decir, junto a las viejas opiniones sin valor.] Si así lo hace, se alejará de la autoridad de la experiencia que confirma todo cuanto he dicho. Mas si se le reconoce como doctrina verdadera (aunque le sea menester algún pulimento), mereceré la reputación de haber sido el primero en echar los fundamentos de dos ciencias: esta de la *óptica,* la más curiosa, y la otra de la *justicia natural,* que he expuesto en mi libro DE CIVE y que es la más provechosa de todas.[2]

¿Debería tomarse seriamente la afirmación de Hobbes acerca de que él produjo una ciencia de la justicia natural o de la política?

* Thomas Hobbes fue uno de esos extraordinarios pequeños advenedizos que, gracias a los caóticos vaivenes del Renacimiento, se vieron arrojados a un pináculo que difícilmente merecían y que ya nunca han abandonado. [T.]

[1] *De Corpore* (Ep. Ded.), *EW* I, viii-ix.

[2] *EW* VII, 470-471.

¿O deberían rechazarse estas aserciones triunfalistas como puro vocingleo autoelogioso? Para poner la cuestión más precisamente, ¿tiene Hobbes algún fundamento razonable o legítimo en su afirmación de que su teoría política era científica?

En los propios términos de Hobbes, una ciencia o filosofía política tiene que ser similar a la ciencia natural. La ciencia natural de Hobbes y su ciencia política, ambas, comenzaron con la aniquilación imaginaria, mediante el análisis, del fenómeno que había de ser explicado. Se elaboró entonces un aparato conceptual por definición y deducción.[3] En ciencia política, la naturaleza humana, el estado de naturaleza, el derecho natural, las leyes de la naturaleza, la construcción de una sociedad y los poderes del soberano deben, todos, ser elaborados. Finalmente, deben utilizarse las herramientas conceptuales para explicar los fenómenos. La ciencia natural se utiliza para dar explicaciones de los fenómenos de la naturaleza observados.[4] Si la teoría política de Hobbes es científica, también debe explicar los fenómenos observados —las experiencias de los hombres en sociedad.

Hobbes aplica su ciencia política cuando menos a tres clases de fenómenos: 1) la ley; 2) la religión; 3) la historia.

1) La ley. En la explicación de Hobbes, la ley de un Estado es el mando del soberano sobre los súbditos.

> LEY CIVIL *es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.*[5]

La definición de Hobbes hace del soberano la fuente absoluta de la ley en el Estado. Dentro del Estado no existe ninguna ley que no sea una ley del soberano. A la inversa, lo que no ha sido autorizado por el soberano no es ley. Se sigue que las decisiones de los jueces, las opiniones de los abogados versados (o *responsa prudentium*), las órdenes de las asambleas subordinadas y las interpretaciones de la ley natural o divina sólo son ley si como tal las ha autorizado el soberano. Hobbes disuelve la autoridad de la costumbre en la autoridad del soberano, el autorizador de la costumbre. A la concepción de Sir Edward Coke de la razón legal como

[3] Para un análisis de la ciencia natural de Hobbes, véase *supra*, pp. 17-29, 50-58.
[4] Véase *supra*, pp. 47-50.
[5] *Leviathan* (26), p. 203. Cf. *De Cive* (xiv. 1-2), *EW* II, 182-185; *Elements of Law* (II. x. 8), pp. 188-189. Véase *supra*, pp. 187-200.

un "misterio" o arte que había de ser practicado por los abogados, Hobbes le opone su propia visión de que la razón legal es la razón natural del soberano o de las personas designadas por el soberano. La posición científica descarta así justificadamente las dificultades superficiales y, al mismo tiempo, desenmascara y destruye las doctrinas de aquellos abogados comunes que, como Coke, afirman la superioridad de la ley frente al soberano.[6] Según la posición de la ley común, la ley ofrece una barrera en contra de los actos de cualquier poder oficial, supuestamente soberano o no. La ley común protegió los derechos y privilegios de los ingleses, especialmente los derechos y privilegios de los ingleses más esenciales. Strafford fue culpable, no únicamente de actuar arbitraria y opresivamente, sino de hacerlo en contra de personas de categoría. John Pym, hablando contra Strafford, expresó lo que la mayoría de sus colegas pensaban acerca de la ley:

> La ley es la salvaguarda, la custodia de todos los intereses privados; sus honores, sus vidas, sus Estados y libertades están todos al cuidado de la ley. Sin ella, todos los hombres tienen el mismo derecho a cualquier cosa, y es esta la condición a la que el conde de Strafford llevó a los irlandeses; la razón que dio para hacerlo trajo consigo más daño que la cosa misma: *que era un pueblo conquistado.*[7]

La ciencia política de Hobbes da una explicación de la ley que muestra la autoridad de toda ley —no importa cuán habitual o hecha por la mano de un juez parezca—, como algo derivado de la autoridad del soberano. Al reducir los fenómenos a un patrón inteligible, la explicación clarifica la estructura legal del Estado; muestra que todas las acciones creadoras y ejecutoras de leyes derivan sus poderes y jurisdicciones del soberano, clarificando así las relaciones entre las leyes, las órdenes y las decisiones de estas acciones. Políticamente, esto comporta un ataque a la posición de la ley común y a los partidarios del Parlamento, ya que al principio de la guerra civil casi todos admitían que el rey, o cuando más el rey en el Parlamento, era soberano.[8] No fue sino hasta 1649 que

[6] Véase *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, *EW* VI, 3-15; *Leviathan* (26), p. 207. Hobbes toma la misma posición general en sus cuatro estudios sobre la ley: *Elements of Law* (II. x), pp. 184-190; *De Cive* (xiv), *EW* II, 182-202; *Leviathan* (26), pp. 203-223; *A Dialogue of the Common Laws*, *EW* VI, 3-160. Véase también Campbell, pp. 20-45.

[7] Rushworth, VIII, 662. Véase Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, pp. 60-68; Ogilvie, pp. 1-8, 134-168; Pocock, pp. 30-55.

[8] Hasta donde yo sé, el primero en sostener que el Parlamento era soberano a falta del rey fue Henry Parker. Véase Salmon, pp. 81-88; Hill,

se declaró abolido el cargo de rey e Inglaterra se convirtió en una república.[9]

2) La religión. La ciencia política de Hobbes explica los fenómenos de la religión tan completamente como explica los fenómenos de la ley. Se descubren los fundamentos psicológicos de la religión falsa y de la religión verdadera.[10] Se describe el lugar de la religión en el Estado. Se autoriza al soberano, cristiano o no, a regular la expresión de la opinión y la adoración pública de Dios. Toda religión socialmente establecida tiene su fuerza *jure civili* y no *jure divino*. Ninguna persona tiene necesidad de reconocer ninguna pretensión de revelación directa, ningún supuesto milagro, a menos que el soberano mande que así se le reconozca. Lo que los hombres crean en la intimidad de sus mentes es asunto suyo, a condición de que obedezcan las leyes. Puesto que esta concepción de la religión es enteramente compatible con las Escrituras, correctamente interpretadas, se sigue que las varias pretensiones de autorización divina por las facciones de cristianos en pugna son todas infundadas. El cristianismo requiere sólo de una simple creencia en Cristo y de la obediencia al soberano; las otras doctrinas son imposiciones que se hace a los creyentes para engrandecer el poder de uno u otro ambicioso grupo de clérigos.[11]

La explicación de la religión, igual que la explicación de la ley, es una polémica, a la vez filosófica y política, contra las visiones incompatibles con el erastianismo "científico" de Hobbes.[12] Como la religión se volvió una fuente de disturbios de la paz social cada vez más importante después de 1640, Hobbes dedicó cada vez más espacio a su polémica contra varias clases de fanatismo.[13]

3) La historia. Hobbes también intenta explicar los fenómenos de la historia. La explicación de la historia es una prueba más difícil y más importante de la filosofía política de Hobbes que sus explicaciones de la ley y de la religión. Tanto la ley como la religión se pueden explicar disolviendo la pretensión de explicaciones distintas que no son congruentes con la ciencia de Hobbes.

The Century of Revolution, p. 175. Inclusive William Prynne, según parece, era un tanto monárquico; véase Lamont, pp. 85-118.

[9] Véase Gardiner, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, pp. 291-297.

[10] *Leviathan* (12), pp. 81-94.

[11] Véase *supra*, pp. 207-219.

[12] Véase Dewey, pp. 88-115.

[13] Puesto que resultaría tedioso repetir con detalle todos los análisis de Hobbes sobre religión, sólo mencionaré los estudios amplios en sus trabajos principales: *Elements of Law* (I. xi, xviii; II, vi-vii), pp. 53-59, 95-99, 144-167; *De Cive* (iv, xv-xviii), *EW* II, 50-62, 203-319; *Leviathan* (12, 32-47), pp. 81-94, 286-546.

Las explicaciones que ofrece Hobbes involucran la reducción de los fenómenos a categorías hobbesianas. Así, los fenómenos se organizan en un patrón elaborado que es, a la vez, inteligible e iluminador. Hobbes queda satisfecho si de este modo se explican muchos fenómenos en forma simple y coherente. Si otra teoría explicara más fenómenos en forma más simple, sería presumiblemente una teoría mejor y más aceptable.

Empero, estos criterios no son suficientes, pues no ofrecen los medios para demostrar la falsedad de las teorías contrastándolas con los hechos. La ausencia de criterios de falsedad es una debilidad de la ciencia galileana y hobbesiana. Las teorías explican o "amparan" los fenómenos. Pero, puesto que no existen criterios específicos para probar que una teoría es falsa, las explicaciones tienden a adecuar los fenómenos a la teoría.[14] La ley es siempre el mandato del soberano porque la ley se define como el mandato del soberano. Si los jueces parecen crear leyes, si parecen ser independientes creadores de leyes, entonces las apariencias deben ser engañosas. Sólo el consentimiento tácito del soberano a las reglas que así se establezcan, un consentimiento manifiesto en la inacción del soberano, hace leyes a tales reglas. Así pues, no importa quién haya formulado y anunciado las reglas, las reglas son leyes sólo porque el soberano las ha autorizado. La explicación de Hobbes está protegida, por definición, contra cualquier prueba de su falsedad. Ninguna evidencia sobre la procedencia de varias reglas legales puede socavar su posición. Lo mismo vale para la explicación de la religión. Las religiones establecidas son religiones obligatorias por las leyes del Estado; las religiones toleradas son religiones que la ley permite profesar a los ciudadanos; las religiones prohibidas están prohibidas por ley. La revelación verdadera y la profecía verdadera se distinguen de la fantasía y la profecía falsa sólo mediante la doctrina (para el creyente individual) o la autoridad del Estado. En otras palabras, no hay evidencia independiente de la verdad en esta área; la religión es ley y no filosofía.

La historia da una prueba más definitiva de la ciencia de Hobbes. Los fenómenos de la historia, igual que los fenómenos de la naturaleza, ocurren en secuencia en el tiempo. Una explicación causal de las secuencias de acontecimientos es precisamente lo que quisiéramos tener. Y una explicación causal es lo que Hobbes, de acuerdo con sus propios principios, debe darnos.

El conocimiento de los acontecimientos históricos es una clase de conocimiento de los hechos. Ese conocimiento no es, en sí

[14] Véase *supra*, pp. 50-58.

mismo, científico, sino meramente prudencial. Es conocimiento de acontecimientos, pero no conocimiento científico de causas y efectos. Algunas personas piensan que todo el conocimiento es experimental, conocimiento de la secuencia de acontecimientos.

> Pero esto es un error, ya que estos signos no son sino conjeturales y su seguridad varía según hayan fallado más o menos, sin llegar a ser nunca completa y evidente. En efecto, no importa que hasta ahora un hombre haya visto que el día y la noche se suceden uno a otro invariablemente, él no puede concluir a partir de aquí que lo seguirán haciendo o que lo han hecho eternamente. La experiencia no concluye nada universalmente. Si de los signos, veinte han sido favorables y sólo uno contrario, un hombre puede apostar veinte a uno a que ocurrirá el acontecimiento, mas no puede concluir que es verdadero.[15]

La observación y la experiencia dan conocimiento inmediato de los fenómenos y prudencia conjetural; sólo la ciencia da conocimiento causal.[16]

Hobbes utiliza su posición filosófica o científica para explicar los hechos en varias formas. En primer lugar, la filosofía da un punto de partida crítico para evaluar y corregir los reportes de los acontecimientos. No siempre se ha de creer a los historiadores y testigos, al igual que a los fabricantes de milagros. Se decía que Marco Bruto había visto al fantasma de César delante de Filipo, "pero, considerando las circunstancias, uno puede juzgar fácilmente que [la terrible aparición] no fue sino un corto sueño".[17]

Adoptar una actitud crítica hacia la aceptación de evidencia histórica no es ofrecer una explicación filosófica o científica de la historia; sin embargo, Hobbes hace más que adoptar una actitud crítica: ocasionalmente explica secuencias históricas de acontecimientos mostrando que exhiben un desarrollo sintético o analítico. Los primeros cristianos reverenciaron y obedecieron a los apóstoles. Más tarde, los presbíteros llegaron a un acuerdo sobre ciertas doctrinas y se las impusieron a otros cristianos negándose a darles su compañía si no aceptaban las doctrinas. En segundo lugar, los presbíteros de las ciudades más importantes fueron capaces de incrementar su autoridad sobre los otros presbíteros, convirtiéndose así en obispos. En tercer lugar, los obispos de Roma, la ciudad imperial, tomaron para sí (en parte por la autoridad del emperador y, luego que declinó el poder imperial, gracias a los privilegios

[15] *Elements of Law* (I. iv. 10), p. 16.
[16] Véase *supra*, pp. 17-29 *passim*.
[17] *Leviathan* (2), p. 16. Cf. *ibid.* (7, 46), pp. 52, 533-536.

de San Pedro) la autoridad sobre los demás obispos, "lo que representó el tercer y último nudo [a la libertad cristiana] y la *síntesis* y *construcción* plenas del poder pontificio".[18]

El reverso de este proceso, la vuelta a la independencia de los cristianos primitivos, fue lo que ocurrió en Inglaterra desde los tiempos de Isabel. La reina Isabel disolvió la autoridad papal; los presbiterianos que estaban en el Parlamento destruyeron el episcopado y perdieron entonces su poder.[19]

A pesar de que esta forma de explicación cuenta con algunos atractivos, por ejemplo, la asimilación superficial al método analítico-sintético, tiene grandes debilidades. No especifica las causas de los desarrollos. Para conseguir una explicación adecuada de las causas de los fenómenos históricos, deben añadirse las causas de la autoridad de los apóstoles y del éxito subsecuente de los presbíteros, los obispos y los papas, amén de las causas de las transformaciones de esos poderes. Quizás podrían especificarse las causas más particulares de los desarrollos, pero, si esto se hiciera, la explicación perdería su atractiva similitud con el modelo analítico-sintético.

La clase principal de explicación histórica que ofrece Hobbes para acontecimientos, y especialmente para los acontecimientos de la guerra civil, también es causal. En los *Elements of Law* y en sus escritos subsecuentes, Hobbes intenta identificar las causas de la guerra. Reconoció, acaso antes que nadie más, que la guerra civil era inminente y que había una disputa por el poder soberano.[20] En *Behemoth*, su explicación más elaborada de la guerra, describe los acontecimientos que tomaron lugar como una serie de luchas por el poder soberano, una serie que comenzó con el rechazo de los derechos del rey por parte del Parlamento (es decir, al menos por parte de algunos miembros que intentaron implantar una oligarquía parlamentaria).[21] La explicación que da Hobbes de las acusaciones del Parlamento contra el rey, lo mismo que de sus acciones, muestra que apuntaba a controlar un elemento de la soberanía después de otro: la milicia, la imposición fiscal, la justicia, la legislación, la religión y la consultoría.[22] Habiendo sido derrotado y encarcelado el rey, el poder soberano lo "mantuvieron, como en un juego de cartas, sin combates, durante 1647 y 1648, entre el Parlamento y Oliverio Cromwell, teniente general de Sir Thomas

[18] *Leviathan* (47), p. 543.
[19] *Ibid.*
[20] *Elements of Law* (II. viii. 3), pp. 169-170.
[21] *Behemoth* (Diálogos 1, 2), pp. 27-28, 74-75.
[22] *Ibid.* (Diálogo 2), pp. 80-85, 97-98, 101-102.

Fairfax".[23] Procede Hobbes a describir el conflicto entre Cromwell, apoyado por el ejército y los fanáticos sectarios, y el Parlamento, apoyado por la ciudad de Londres. El Parlamento es derrotado y purgado. El rey es asesinado. El resto de la Cámara de los Comunes, una oligarquía que se llamaba a sí misma Parlamento y que reclamaba los poderes reclamados por el Parlamento, se convierte entonces en el poseedor aparente de la soberanía.[24] Pero era Cromwell quien en realidad poseía el poder efectivo, el poder que usó para agenciarse un título de soberano otorgado por otro Parlamento.[25] Así que, finalmente, lo que vemos es un "movimiento circular del poder soberano".

> En efecto (dejando de lado el Consejo de Oficiales, a cuyo cargo estuvo el poder, mas temporalmente y no de otro modo), pasó del rey Carlos I al Parlamento Largo; de éste a quienes quedaron en el Parlamento luego de la purga, quienes lo recuperaron de manos de Ricardo Cromwell después de haberlo puesto en las de Oliverio Cromwell, para que llegara nuevamente al Parlamento Largo y de ahí a Carlos II, donde habría de quedar por mucho tiempo.[26]

Pero ¿por qué ocurrió este movimiento? La explicación es muy simple. Lo causaron las maquinaciones sediciosas de hombres motivados por la ambición de poder y cargos públicos, hombres que creían o pretendían creer falsas y peligrosas doctrinas sobre política y religión y que se organizaron en facciones, impidieron el gobierno del rey, sedujeron al pueblo común e hicieron la guerra civil. La explicación de Hobbes, pues, enfatiza tres elementos: 1) las motivaciones de individuos y grupos, tanto líderes como seguidores; 2) las ideologías, las doctrinas políticas, legales y religiosas antepuestas como pretensiones de derechos y poderes diversos; 3) la organización de los líderes y la manipulación del populacho.

A diferencia de Platón y Aristóteles, Hobbes no piensa que toda sociedad esté compuesta en realidad de dos grupos económicos en conflicto: los ricos y los pobres. Aunque admite que los hombres pueden estar descontentos y ser en consecuencia sediciosos porque temen el infortunio o la prisión, y admite también que los hombres se han rebelado por la imposición opresiva de tributos, niega que estos motivos sean relevantes con relación al origen de la guerra civil. No fue un levantamiento del pobre, del oprimido o del explotado; "la marca de la opresión: ¡las tierras de un

[23] *Ibid.* (Diálogo 3), p. 135.
[24] *Ibid.* (Diálogos 3, 4), pp. 154-156, 161.
[25] *Ibid.* (Diálogo 4), pp. 179-183.
[26] *Ibid.*, p. 204.

parlamentario con una renta de 500 libras al año gravadas en 20 chelines!"[27] El motivo del descontento en Inglaterra era la ambición —el deseo de poder en la Iglesia y el Estado de ciertos ministros presbiterianos y parlamentarios.[28]

La revolución o la resistencia basadas en la necesidad real necesitan poca o ninguna justificación ideológica; incluso la propia filosofía de Hobbes admite la resistencia que tiene el propósito de preservar la propia vida. Pero una revolución motivada por un deseo de poder necesita una firme base ideológica —una justificación de la resistencia en nombre de los derechos de los que resisten—. Para nuestra no tan grande sorpresa, los derechos que pretendían los oponentes del rey resultaron estar basados en doctrinas contradichas por las doctrinas políticas de Hobbes.[29] Las opiniones incorrectas, es decir, no hobbesianas, son todas doctrinas falsas sobre los poderes del soberano y los derechos del súbdito: a) existe alguna autoridad en religión, ya sea la conciencia privada de cada hombre o de alguna Iglesia, más grande que la del soberano;[30] b) no hay ningún soberano absoluto, ya sea porque el soberano está sujeto a las leyes o porque hay alguna clase de constitución mixta;[31] c) el súbdito tiene un derecho absoluto a la propiedad, es decir, un derecho a la propiedad en contra del soberano;[32] d) hay más libertad en una república que en una monarquía y debe eliminarse a los tiranos por la vía del asesinato, esto es, las doctrinas del republicanismo clásico.[33]

En resumen, los parlamentarios y los predicadores presbiterianos asumieron opiniones falsas sobre política y religión; propagaron esas opiniones en la prensa y desde el púlpito; atacaron el gobierno del rey; y así, engañándose a ellos mismos y a los demás, derribaron al gobierno y hundieron al país en la guerra civil.[34] Un soberano podía haber librado al país de todos esos problemas —el Parlamento luego de la descomposición (si hubiera tenido

[27] *Ibid.* (Diálogo 1), p. 37.

[28] *Elements of Law* (II. viii. 2-3), pp. 169-170; *Behemoth* (Diálogo 1), p. 23.

[29] Véase Apéndice 8.

[30] *Elements of Law* (II. viii. 4-5), pp. 170-171; *De Cive* (xii. 1-2, 6), *EW* II, 149-152, 156-157; *Leviathan* (29), pp. 249-250, 253-254; *Behemoth* (Diálogo 1), pp. 2-3, 21-23, 25.

[31] *Elements of Law* (II. viii. 6-7), pp. 172-173; *De Cive* (xii. 4-5), *EW* II, 153-156; *Leviathan* (29), pp. 250, 254-255; *Behemoth* (Diálogos 1, 2, 3), pp. 26-28, 33, 36-37, 76-77, 97-98, 112.

[32] *Elements of Law* (II. viii. 8), p. 174; *De Cive* (xii. 7), *EW* II, 157-158; *Leviathan* (29), pp. 250-251; *Behemoth* (Diálogo 1), pp. 3-4, 36-38.

[33] *Elements of Law* (II, viii. 9-10), pp. 174-175; *De Cive* (xii. 3), *EW* II, 152-153; *Leviathan* (29), pp. 252-253; *Behemoth* (Diálogo 1), pp. 3, 23.

[34] *Behemoth* (Diálogo 1), pp. 24-28.

suficiente honestidad e inteligencia para gobernar bien) u Oliverio Cromwell o, inclusive, su hijo, Ricardo—.[35] Pero ninguno conocía los principios de la ciencia política, aunque hubieran sido claramente demostrados.

> Los habilidosos bribones que quedaron en el Parlamento tras la purga no fueron más juiciosos que aquellos a los que habían embaucado; la mayoría de ellos, en especial los grandes oradores y todos aquellos que afectaban erudición, creyeron que todas las cosas que se les ocurrió imponer a la generalidad eran justas y razonables. La monarquía, que toma sus principios precisamente de enemigos de la monarquía tales como Cicerón, Séneca, Catón y otros políticos romanos y de Aristóteles de Atenas, ¿puede tener un buen súbdito en quien raramente habla de los reyes de otro modo que de los lobos y otras bestias famélicas? Puede quizás pensarse que un hombre no necesita otra cosa que conocer sus deberes para con su gobernador y saber del derecho que éste tiene de darle órdenes, ya que así lo prescribe el buen juicio natural; todo ello constituye una ciencia construida sobre principios claros y seguros, que ha de aprenderse por medio del estudio profundo y cuidadoso y que procede de maestros que la han estudiado con profundidad. Mas todo es de otra manera. Y yo pregunto: ¿quién había en el Parlamento o en la nación que pudiera averiguar tales principios evidentes y derivar de ellos las reglas necesarias de justicia y la relación necesaria entre justicia y paz?[36]

El pueblo sólo tuvo un día a la semana para atender su instrucción. Y fue mal instruido —irreverentemente por los predicadores contenciosos, irrelevantemente por los predicadores elegantes y sediciosamente por los presbiterianos, los independientes y los fanáticos—. Ni los predicadores ni aquellos a quienes embaucaron carecían de inteligencia, "sino del conocimiento de las causas y fundamentos de que una persona tenga derecho de gobernar y los demás una obligación de obedecer, fundamentos éstos que es necesario que se enseñen al pueblo, pues sin ellos no podrá imperar por mucho tiempo la paz en su seno".[37]

La visión de Hobbes de la guerra civil como un conflicto primariamente ideológico en modo alguno es patentemente ridícula. Ningún intento de demostrar que la guerra civil fue en realidad una guerra de clases ha tenido éxito.[38] S. R. Gardiner concuerda con

[35] *Ibid.* (Diálogo 4), pp. 156, 180-181, 192-193.
[36] *Ibid.*, pp. 158-159.
[37] *Ibid.*, p. 160. Véase también (Diálogo 1), pp. 37-40.
[38] Para un examen del problema, véase Hexter, "Storm Over the Gentry", en sus *Reappraisals in History*, pp. 117-162. Para otro trabajo reciente,

Hobbes al describir el conflicto entre el rey y el Parlamento como una disputa por la soberanía.[39] Es bien conocida la importancia que tuvieron para la revolución tanto el puritanismo como la alianza entre los puritanos y los parlamentarios. De hecho, aun las violentas diatribas de Hobbes contra las universidades por imbuir con las falsas doctrinas del republicanismo clásico a los futuros predicadores y miembros del Parlamento tienen alguna base. Las universidades estaban produciendo hombres adiestrados en la literatura clásica (demasiados quizás para los beneficios disponibles en la Iglesia); se estaba haciendo más y más común que los hijos de los nobles y de la alta burguesía, hombres que podían ocupar un lugar en el Parlamento, tuvieran una educación universitaria.[40]

En ocasiones, las explicaciones de Hobbes son bastante perceptivas. Pudo haber tenido razón al creer que no habría existido ninguna guerra civil "a no ser por el funesto empeño de imponer a todos los presbiterianos escoceses nuestra propia liturgia eclesiástica".[41] Las innecesarias disputas doctrinales contribuyeron a perturbar al Estado; Laud, "deteniéndose en minucias", tuvo su parte de culpa.[42] Hobbes apunta que la destrucción de una sociedad no construye automáticamente una nueva sociedad. Fue mucho más fácil para el Parlamento derrotar al rey que para el rey mantener el control de la situación.[43] El resultado fue una lucha continua por la soberanía.[44] Tal lucha no es una recaída en una guerra de todos contra todos, pero sí conserva algo de la incertidumbre y la inseguridad del estado de naturaleza. Quizás los hombres aprendan algo de su experiencia en esa situación, pero, en última instancia, sólo la ciencia de lo justo y lo injusto —la filosofía política de Hobbes—, aplicada en la práctica, puede prevenir la reaparición de las guerras civiles y otros retornos parciales al estado de naturaleza.[45]

A despecho de sus considerables virtudes, la explicación que da Hobbes de la guerra civil no es satisfactoria. ¿Por qué se permitió

véase Laslett; Aylmer, *The King's Servants*; Simpson, *The Wealth of the Gentry, 1540-1640.*

[39] Gardiner, *History of England,* VI, 119 *ss.;* X, 184.

[40] Véase Curtis, "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", pp. 25-43; Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1642*; Hexter, "The Education of the Aristocracy in the Renaissance", en *Reappraisals in History,* pp. 45-70.

[41] *Behemoth* (Diálogo 1), p. 28.

[42] *Ibid.* (Diálogo 2), pp. 62-73.

[43] *Ibid.* (Diálogo 3), pp. 109, 155.

[44] *Ibid.* (Diálogo 4), pp. 195-196.

[45] *Ibid.* (Diálogos 1, 2), pp. 39-40, 70; *Leviathan* (18, Resumen y Conclusión), pp. 139-140, 556.

que surgieran doctrinas sediciosas en política y religión? La explicación de Hobbes hace de las doctrinas y de la revolución el resultado de una conspiración subversiva. Esto no es así. Cualquier soberano que haya permitido que se desarrollara una situación así, no pudo haber estado ejercitando su poder con propiedad. Un soberano que se condujera correctamente habría actuado de forma que las causas de la revolución no hubieran existido. Hobbes nunca sugiere que el rey Carlos fuera responsable de la guerra civil. Sugiere que Laud no fue una buena elección para su posición y que algunos de los oficiales del rey, aun durante la lucha, fueron infectados con las doctrinas de la oposición; pensaban (y entre ellos probablemente Hobbes incluiría a Clarendon) que Inglaterra era una monarquía mixta, una *mixarquía* [*mixarchy*].[46] El rey, entonces, debería haber designado otros consejeros, pero jamás debió haber permitido caer en una situación de esta clase. Hobbes era un monárquico; intentó culpar de todos los problemas a la otra parte. Sin embargo, según sus propios principios, debió culpar al rey, y al gobierno del rey también. Hobbes reconocía que su filosofía no siempre era favorable a la causa real. Después de todo, justifica el derecho del conquistador (por ejemplo, el Parlamento, Oliverio Cromwell) y le permite al súbdito conquistado adquirir una obligación con el usurpador. Debió haber dado una mejor explicación de las causas de la guerra. Y, si era necesario, debió haber defendido de nueva cuenta al rey, tal como lo hizo en 1662, cuando le pidió a Carlos II que no "piense de mí lo peor si, intentando arrebatar todas las armas posibles que me permitan combatir a vuestros enemigos, tropiezo con una de doble filo".[47]

Supóngase, sin embargo, que nunca haya existido un soberano cabal en Inglaterra. El papa y otros clérigos han mantenido siempre su pretensión de derechos; la nobleza y la alta burguesía han reclamado con frecuencia sus libertades. La ciencia recién descubierta por Hobbes jamás se ha aplicado en la práctica. Esto deja al rey (y acaso a algunos de sus enemigos también) exento de culpa, a condición de que haya actuado con lo mejor de sus conocimientos y habilidades para vindicar su derecho soberano tal como lo entendía. No obstante, esta suposición y sus consecuencias no salvan la teoría de Hobbes, ya que, aun cuando es una explicación iluminadora y perceptiva, parece simplificar demasiado los fenómenos. ¿Pueden explicarse enteramente los problemas de Inglaterra en el siglo XVII achacando la culpa de ellos a un pequeño grupo de hombres obstinados y a sus maliciosas activi-

[46] *Behemoth* (Diálogo 3), p. 125.
[47] *Seven Philosophical Problems* (Ep. Ded.), *EW* VII, 6.

dades? La explicación de los fenómenos se realiza fácilmente si todo lo que se requiere es la falta de un soberano hobbesiano. La guerra civil se vuelve un caso obvio de la situación que siempre existió, a saber, la ausencia de un soberano. Si hubiera habido un soberano, éste habría aplicado los medios necesarios para conseguir la paz. Donde haya un brote de guerra, la causa es la falta de aplicación de la doctrina de Hobbes —la falta de un soberano—. Los fenómenos de la historia, al igual que los fenómenos de la ley y de la religión, se explican reduciéndolos a las categorías de la teoría de Hobbes.

Finalmente, aun cuando exista un soberano, la teoría de Hobbes no da ninguna seguridad de que éste actuará como debe actuar un soberano. No hay ninguna forma de asegurar que el soberano será racional y no innecesariamente opresivo. (Temprano aún para el milenio, no hay manera de asegurar esto.) En defensa de Hobbes, debe decirse que él vivió antes de que existiera el Estado moderno; todos los Estados del siglo XX, no importa cuán democráticos o libertarios sean, probablemente ejercen más control sobre las vidas y los pensamientos de sus ciudadanos del que sobre ellos tenía aun el Estado más absoluto del siglo XVII. Contra la posibilidad de la opresión real, el súbdito de Hobbes cuenta únicamente con sus pías esperanzas y su derecho fundamental de autodefenderse.

Creo que he mostrado que Hobbes intentó crear un sistema científico o filosófico sobre las suposiciones y los métodos de la ciencia galileana. Intentó mostrar que una ciencia de los cuerpos naturales, una ciencia del hombre y una ciencia de los cuerpos políticos, todas por igual, podían recibir una elaboración sistemática. La elaboración del aparato conceptual de la ciencia política es la teoría política de Hobbes; es, en todos sentidos, un trabajo brillante. Sin embargo, la ciencia política de Hobbes exhibe la debilidad de la ciencia galileana de un modo especialmente notable. Esta debilidad consiste en la falta de criterios para mostrar la falsedad de la teoría mediante una prueba empírica. Se le permite a la teoría explicar los fenómenos, pero no ser puesta a prueba por ellos.

Los éxitos de Hobbes compensan sus fracasos. Propuso una nueva comprensión de la sociedad política sobre los métodos y suposiciones de la ciencia natural galileana. Los individuos, llenos de deseos y naturalmente disociados, se asociarían mediante la fuerza y el consentimiento en un Estado bajo el gobierno de un soberano. Y, luego que Hobbes hubo inventado su Leviatán —su teoría del Estado moderno—, nadie podría ya ignorarlo, lo mismo que a la realidad que anticipó y describió.

APÉNDICES

APÉNDICE 1

Según Strauss, ("On the Basis of Hobbes's Political Philosophy", en *What is Political Philosophy?*, p. 178*n*4), "Hobbes parece haber pensado que esta visión [de que lo que no es cuerpo no es nada] apoya suficientemente su tesis de que sólo los placeres y los dolores del cuerpo son genuinos, en tanto que los placeres y los dolores de la mente son vacuos o fantásticos; cf. *De Cive*, I, 2 [*EW* II, 5] y *Leviathan*, cap. 27 [pp. 229-230] con *Leviathan*, cap. 6 [p. 42]. O, en otras palabras, parece haber pensado que su corporealismo legitima la polaridad del temor razonable y la gloria irrazonable".

Esta interpretación comporta una representación errátil de la posición de Hobbes, pues éste no pensaba que el "corporealismo" implicara la irrealidad o irracionalidad de los placeres imaginarios (o de los dolores imaginarios). Los placeres y dolores de la imaginación (deseo, aversión, esperanza, temor, alegría, aflicción) no son menos reales ni dejan más de ser un movimiento en un cuerpo que el placer o el dolor que "parecen afectar el órgano corpóreo del sentido". (*Elements of Law* [I. vii. 9], p. 31.) La imaginación es sentido decadente; los placeres y dolores de la imaginación son meramente formas debilitadas de los placeres y dolores de la sensación. La imaginación difiere del sentido porque el objeto está ausente. (*Elements of Law* [I, vii. 4], p. 29; *Leviathan* [6], p. 42.)

Hobbes distingue entre placeres y dolores del sentido, que proceden de algo presente y se localizan aparentemente en una parte particular del cuerpo, y placeres y dolores de la imaginación o de la mente, que no tienen tal localización. En realidad, los últimos no son menos un movimiento corporal en el cerebro o en el corazón que los primeros. Véase *Leviathan* (11), p. 76, para un ejemplo particular.

"El deseo de fama después de la muerte conduce al mismo fin. [Al igual que el deseo de alabanza, dispone a los hombres a acciones dignas de encomio.] Y aunque después de la muerte no se sienten ya las alabanzas que nos hacen en la Tierra, porque tales alegrías, bien se desvanecen ante los inefables goces del cielo, ora se extinguen en los tormentos mayúsculos del infierno, con todo, semejante fama no es vana, ya que los hombres encuentran un deleite presente en la previsión de ella y en el beneficio que significará para su posteridad, y así, sin pensar en no verlo ahora, se lo imaginan, y toda cosa que es placer en el sentido es también placer en la imaginación."

APÉNDICE 2

Algunos comentadores que han descrito el patrón hobbesiano de la conducta aristocrática son Leo Strauss, Dorothea Krook y Michael Oakeshott.

Strauss, en *The Political Philosophy of Hobbes*, caps. IV y VII, pp. 44-58, 108-128, sostiene que el modelo de Hobbes de la conducta virtuosa siguió un proceso de desarrollo desde un modelo aristocrático basado en el orgullo y la magnanimidad a un modelo burgués en el que el temor y la razón se convirtieron en la fuente de la conducta moral. (Debería compararse el intento de Strauss por establecer el desarrollo intelectual de Hobbes, las bases y génesis de su pensamiento, con el intento de Werner Jaeger de hacer lo mismo en el caso de Aristóteles.) Raymond Polin ha mostrado que las referencias de Hobbes al honor y al coraje, a virtudes aristocráticas o heroicas no son frecuentes; tales referencias aparecen tanto en los últimos escritos de Hobbes como en los primeros. Para dar tres ejemplos bastante dispersos: 1) La dedicatoria epistolar a la traducción que hizo Hobbes de la *History* de Tucídides (1629), *EW* VIII, iii-v. (Véase Macdonald y Hargreaves, número 1, p. 1.) 2) *Answer to the Preface before Gondibert* (fechada el 10 de enero de 1650), *EW* IV, 443-444. (Véase Macdonald y Hargreaves, número 38, pp. 24-25.) 3) El Prefacio a *Iliads and Odysses* de Homero (publicado inicialmente en la edición de 1675), *EW* X, iv. (Véase Macdonald y Hargreaves, número 77, p. 59.) Según Raymond Polin, Hobbes nunca asumió una teoría moral basada en el honor. El honor y el coraje son virtudes apropiadas a la guerra y, por consiguiente, a un estado de naturaleza.

Además, los pasajes más persuasivos citados por Strauss están tomados de la dedicatoria de la traducción de Tucídides al conde de Devonshire, amo de Hobbes; los demás fueron escritos para otras ocasiones literarias. (Para un planteamiento completo, véase Polin, páginas 159-164.)

Dorothea Krook (*Three Traditions of Moral Thought*, pp. 127-131) ha descubierto también una segunda clase de hombre en los escritos de Hobbes, principalmente en el *Leviathan*. La mayoría de los hombres se conducen por temor, pero, incongruentemente, Hobbes admite la existencia de algunas esporádicas naturalezas generosas. El Hombre Noble de Hobbes se parece al Hombre Magnánimo de Aristóteles; ninguno de los dos aborrece el mal o la injusticia como tales, pero ambos son demasiado orgullosos para cometerlos. La señorita Krook asume que el Hombre Noble es incompatible con el sistema de Hobbes porque su moralidad no está fundada en el temor, sino en el pecado satánico del orgullo.

Michael Oakeshott, en "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", en *Rationalism in Politics, and Other Essays*, pp. 248-300, ha sostenido que la virtud aristotélica tiene un lugar en la filosofía de Hobbes. (El profesor Oakeshott me permitió amablemente leer su en-

sayo antes de publicarlo.) Mi exposición del hombre de honor se encuentra en deuda con Oakeshott, pp. 288-294.

APÉNDICE 3

Hobbes formuló las leyes de la naturaleza tres veces, en los *Elements of Law*, en el *De Cive* y en el *Leviathan*. En mi análisis he seguido la formulación del *Leviathan*, la versión final. En las tres versiones, la sustancia de las reglas es la misma, los cambios son puramente verbales.

Las diferencias entre el *De Cive* y el *Leviathan* (leves diferencias de fraseología aparte) son menores. En ambas versiones, la primera ley de la naturaleza es primera y fundamental y de ella se derivan las otras leyes. En el *De Cive*, esas otras leyes se llaman leyes "especiales" (al margen) o preceptos y están numeradas separadamente de tal modo que la ley de la naturaleza número 2 del *Leviathan* es la ley número 1 del *De Cive*, etcétera. El orden de las leyes en estas dos versiones es precisamente el mismo. El *De Cive* formula dos reglas que el *Leviathan* no: la número 19 (no ha de existir ningún contrato entre el juez y las partes) y la número 20 (sobre la embriaguez). El *Leviathan* omite la primera subsumiéndola bajo la regla general de que el juez trate equitativamente (igualmente) a las partes. El *Leviathan* (15), p. 120, menciona que "hay otras cosas que tienden a la destrucción de los hombres particulares; así la embriaguez y otras clases de intemperancia, que pueden, en consecuencia, incluirse entre las cosas que prohíben las leyes de la naturaleza". Sólo que aquí, a diferencia del *De Cive*, ninguna de ellas se formula como una regla específica.

Los *Elements of Law* contienen una formulación menos explícita que las versiones posteriores. Las leyes de la naturaleza (de nuevo, dejando de lado diferencias menores de fraseología) son menos y algunas tienen un alcance más general; sólo hay quince leyes, ya que las tres reglas sobre la división de la propiedad del *Leviathan* no son sino dos reglas en los *Elements of Law* (siendo un corolario las formas de las parcelas) y las reglas de arbitraje son una regla única en los *Elements of Law*. En ambos casos, se mencionan los mismos puntos en el análisis. El orden de las leyes en los *Elements of Law* difiere ligeramente del de las versiones posteriores; en particular, la regla acerca de los salvoconductos para los mediadores en la paz es la novena en los *Elements* y la decimoquinta en el *Leviathan*. Los *Elements of Law* formulan la ley primera y fundamental de la naturaleza más como una definición que como una regla: "Por lo tanto, no puede haber otra ley de la naturaleza que la razón ni tampoco otros preceptos de LEY NATURAL que aquellos que nos fijan los caminos hacia la paz, allí donde ésta sea conseguible, o hacia la defensa, donde la paz no sea posible." (I. xv. 1, p. 75.)

Los *Elements of Law*, aunque se asemejan al *De Cive* y no al *Levia-*

than en que tienen la regla en contra de la contratación del juez con las partes, no contienen una regla sobre los testigos. (*Leviathan* (15), p. 120; *De Cive* [iii. 23], *EW* II, 43.) La única parte del estudio de las leyes de la naturaleza que se anticipa a las versiones posteriores refiriéndose a las leyes que se aplican a la preservación del individuo particular, aparece en un análisis de la virtud y el vicio: "el hábito de conducirse de acuerdo con estas y otras leyes de la naturaleza que tienden a nuestra preservación es lo que llamamos VIRTUD y el hábito de hacer lo contrario, VICIO. Por ejemplo, justicia es el hábito por el cual sostenemos los pactos e injusticia es el vicio contrario; ... templanza es el hábito por el que nos abstenemos de todas las cosas que tiendan a nuestra destrucción e intemperancia es el vicio contrario". (I. xvii. 14, p. 94.)

Los *Elements of Law* contienen dos reglas que se eliminan en versiones posteriores de las leyes de la naturaleza: *"Que los hombres se permitan unos a otros indiferentemente el comercio y el tráfico"* (I. xvi. 12, p. 87); *"Que ningún hombre imponga o acose con su recomendación o consejo a otro hombre que haya declarado que no tiene voluntad de oírlo"* (I. xvii. 8, p. 91). La regla que pide el libre intercambio comercial pudo haberse suprimido por considerarse un caso especial de la regla precedente que prohíbe mostrar odio o desprecio por otro, ya que negarle el comercio a un hombre es mostrarle odio y declararle la guerra. No obstante, Hobbes pudo haber suprimido esta regla por otra razón, pues él tendía a rechazar cada vez con más fuerza la posibilidad de los derechos de propiedad y, por lo tanto, del intercambio comercial, en el estado de naturaleza. Por el tiempo en que produjo la versión final de los *Elements of Law,* Hobbes ya había suprimido, de una primera versión (en I. xvii. 3, p. 89*n.*), una regla que permitía que los hombres arribaran a la sociedad con derechos de propiedad que habían adquirido en el estado de naturaleza. La segunda regla, citada arriba, se dirige aparentemente contra los buscavidas oficiosos y los mentores severos, pero su aplicación política en 1640 es obvia. Los parlamentarios, los puritanos, los abogados comunes y los demás oponentes políticos del rey no tienen ningún derecho de dar consejo al rey; deben esperar a que se les pida su consejo antes de darlo.

APÉNDICE 4

Para la explicación de Hobbes del pasaje arriba citado (p. 116), véase *An Answer to Bishop Bramhall, EW* IV, 294-295: "En el séptimo parágrafo del capítulo xv. de mi libro *De Cive* se encuentran las palabras en latín que ahora y aquí cita. En el mismo sentido he dicho en mi *Leviathan* que el derecho de naturaleza gracias al cual gobierna Dios a los hombres no ha de derivarse de que los haya creado, cual si fuera su gratitud la razón de su obediencia, sino de su poder irresistible. Esto, sin embargo, le parece absurdo y deshonroso, cuando en verdad

el primero de todos los poderes es honorable y el más grande de todos los poderes lo es más. No es una posesión más noble para un rey la de su reino y la del derecho a castigar a quienes transgreden sus leyes por su poder que por la gratitud o la anuencia del transgresor. Nada hay, pues, aquí que deshonre a Dios Todopoderoso. Pero véase la sutileza de su reclamo. Entendiendo que no podía sorprender al *Leviathan* en esta parte, acudió a mi libro *De Cive*, que está en latín, para ver qué podía pescar, y encontró que yo hago que nuestra obediencia a Dios dependa de nuestra debilidad, como si esto implicara la 'dependencia' y no así la 'necesidad' de nuestra sumisión o que *incumbere* y *dependere* fueran una y la misma cosa."

Hobbes interpreta ese pasaje igual que yo: los hombres, al percatarse de su relación con Dios, se dan cuenta de que no pueden evitar la sujeción, convirtiéndola así en una sumisión intelectual. A diferencia de F. C. Hood (pp. 51-53), no puedo hallar en este pasaje ni una sugerencia de que la doctrina del *De Cive* es diferente de la del *Leviathan* ni apoyo para el punto de vista de que "la obligación de obedecer a Dios no depende en ningún modo del hombre". Sin embargo, Hobbes asume que los ateos no tienen obligación mientras que los que reconozcan el poder de Dios sí la tienen. Véase *supra*, pp. 114-116.

Para otra visión de la relación del hombre con Dios, véase Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 278-298. Mi opinión es que la salvación sólo es relevante en un reino profético donde exista una obligación profética, y no tanto natural, para con Dios.

Para una crítica más bien distinta de la "tesis Taylor-Warrender" de las leyes de la naturaleza como reglas morales categóricas legisladas por Dios, véase Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 85-99.

APÉNDICE 5

John Plamenatz ha sostenido que el poder del soberano por institución es ilusorio. El poder del soberano para aterrorizar a los súbditos y conducirlos a la obediencia y el cumplimiento de sus pactos se basa en el cumplimiento de los pactos por parte de los súbditos. No obstante, estos pactos son nulos sin la existencia de un poder que los haga cumplir. El argumento de Hobbes es circular. Véase "Mr. Warrender's Hobbes", pp. 295-308.

Sin embargo, como Plamenatz ha apuntado en *Man and Society*, I, 132-138, cada hombre tiene un interés en asegurar que los demás cumplan sus pactos, es decir, un interés en hacer cumplir los pactos de los demás.

El poder del soberano sí depende de la obediencia de algunos hombres bajo sus órdenes (¿y qué poder que exceda la propia fuerza de un hombre particular no?), pero Hobbes sostiene que el soberano tiene derecho a la obediencia de los súbditos que están obligados a asistirlo y a la de los oficiales que reciben una paga por hacerlo. No obe-

decer es una traición, una violación de la ley natural, y Hobbes se rehúsa a distinguir entre obediencia activa y pasiva. Véase *De Cive* (xiv. 20-23), *EW* II, 199-202.

La soberanía por institución requiere de una mayor racionalidad que la soberanía por adquisición porque requiere de la intención de los instituyentes de crear una sociedad. Empero, si los hombres son suficientemente racionales para establecer pactos con miras a instituir una sociedad, algunos hombres deben ser suficientemente racionales para cumplir con sus obligaciones. Más aún, Hobbes sostiene que es un interés propio de los hombres tener una sociedad y que su obligación pactada es precisamente lo que Plamenatz sostiene que es de su interés hacer, esto es, asistir al soberano en contra de los demás.

Michael Oakeshott también ha sostenido que no es irrazonable que un hombre cumpla su pacto primero, ya que, a diferencia de otros pactos, sólo es necesario que algunos, y no todos, cumplan con sus obligaciones en cualquier ocasión particular. Se ha de esperar que algunos cumplan, no sólo porque las ganancias son mucho mayores que las pérdidas, sino también porque puede haber unas cuantas naturalezas generosas demasiado orgullosas como para romper su promesa. Véase "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", en Oakeshott, *Rationalism in Politics*, pp. 294-300.

APÉNDICE 6

El *Leviathan* se publicó inicialmente en latín en las *Opera Philosophica, Quae Latine scripsit, Omnia* (1668) de Hobbes. Henry Stubbe estuvo traduciendo con dedicación el *Leviathan* al latín en 1656. De una colección de veintitrés "Letters to Thomas Hobbes, 1664-1675" (British Museum, Additional MSS, 32553) dieciséis cartas son de Stubbe. (Hay también una de Stubbe a Crooke que publica Hobbes.) La primera está fechada el 8 de julio de 1656 y la última el 6 de mayo de 1657. Las cartas relatan las actividades de los enemigos que tenía Hobbes en Oxford (especialmente del doctor Wallis), el apoyo que varias personas le brindaron a Hobbes en Oxford y otros chismes. Stubbe relata también en varias cartas sus progresos en la traducción del *Leviathan*. En la primera carta (fol. 5), escribe que no ha tenido tiempo de transcribir todo lo que ha traducido; el 30 de enero de 1657 (fol. 25), reporta que está trabajando cuatro horas al día en la traducción. En la propiedad del duque de Devonshire en Chatsworth existe una caja de cartas dirigidas a Hobbes (sin catalogar, cuando yo las vi). En una carta, Stubbe menciona que está suprimiendo términos redundantes en la traducción. Dos de estas cartas están reproducidas en Francis Thompson, pp. 99-106. Véase también Lubienski, pp. 253-274.

Aunque esta evidencia documental no demuestra categóricamente que no existía ningún borrador en latín del *Leviathan* antes de 1656 ni que la versión latina del *Leviathan* que se publicó en 1668 era (al menos en parte) obra de Stubbe, sí apoya ambas hipótesis. Hood

(pp. 42, 54-56), quien sugiere la prioridad de una versión latina del *Leviathan*, ha pasado por alto estas cartas al suponer que (excepto por la conclusión de la versión latina y su apéndice), más allá de la comparación textual, no hay nada en que confiar aparte de la impresión subjetiva.

APÉNDICE 7

Al intentar analizar la concepción que de Dios tenía Hobbes, uno se ve envuelto necesariamente en la paradoja; por ejemplo, Dios es un espíritu corpóreo infinito, es decir, Dios es un cuerpo. (Véase *An Answer to Bishop Bramhall, EW* IV, 302-314 *passim*. [Nótese bien que, aunque escrita en 1668, esta *Respuesta*... no se publicó sino hasta 1682.]) El universo es el agregado de todos los cuerpos. (*Leviathan* [34, 36], páginas 302, 524.) Por consiguiente, Dios (al ser un cuerpo) es, o bien parte del universo, o bien la totalidad del universo. Sin embargo, Hobbes rechaza ambas opciones: 1) Dios no es el mundo entero, pues si lo fuera, entonces el mundo no tendría causa ninguna; luego no existe Dios; y 2) Dios no es parte del mundo, pues si lo fuera, sería limitado y no infinito. (*Leviathan* [31], pp. 279-281.) Si Dios no es un cuerpo, entonces no existe, ya que lo que no es un cuerpo no es ninguna cosa ni está en ningún lugar. (*Leviathan* [34, 46], pp. 302, 312, 524.)

¿Nos quiere decir Hobbes, en conclusión, que no existe ningún Dios? ¿Nos ha presentado disimuladamente un argumento cuya conclusión es que Dios no existe? Yo creo que no. La heterodoxia teológica de Hobbes se deriva de su filosofía natural. El universo es un agregado de cuerpos (todos sustancias) y sus fenómenos han de explicarse como si fueran causados por el movimiento, esto es, como segundas causas. Dios no tiene ningún lugar dentro de un orden universal determinado de segundas causas. Él sólo puede existir como primera causa —la causa de las causas—. Todo lo que se dice de esa causa es que es; la naturaleza de la primera causa es incomprensible (como Hobbes afirma repetidamente). Si esta clase de teología negativa es atea, entonces ha habido mucho teólogos cristianos supuestamente ortodoxos que eran ateos.

No obstante, Hobbes ha sido acusado de ateísmo frecuentemente, no sólo en el siglo XVII por Alexander Ross, obispo de Bramhall, y Henry More (entre muchos otros), sino también en este siglo por Leo Strauss y Raymond Polin. Véase Bowle; Mintz, especialmente pp. 39-62; Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, especialmente pp. 71-78; Polin, pp. xv-xvi.

Se ha sostenido arriba que Hobbes no era (estrictamente hablando) un ateo, ya que defiende la existencia de una primera causa. Aunque es posible que no se tome seriamente el argumento de Hobbes, no hay evidencia ni razón algunas para que no se acepte que esa es su posición. De haber deseado evitar Hobbes la acusación de ateísmo (es decir, disfrazar con éxito su "ateísmo"), habría adoptado una posición

inocua sobre la naturaleza de Dios; por ejemplo, que era incorpóreo. Que no lo haya hecho apoya la afirmación de que sostenía la posición enunciada en sus obras publicadas.

Hobbes podía haber sido un teísta sin ser un cristiano. El argumento de que era un teísta tiene los mismos defectos que el argumento de que era ateo. Hobbes profesaba ser cristiano (de una clase peculiar, es verdad). Se conformó a la Iglesia de Inglaterra. Es claro que no se condujo del mismo modo que muchas de las doctrinas corrientes en la Iglesia de Inglaterra, en la Iglesia Católica Romana o en las Iglesias Reformadas. La fe que se pide a los cristianos es simple, pero va en beneficio del clero (de cualquier denominación) complicar el cristianismo confundiéndolo con filosofía vacua y con las reliquias de la superstición pagana mientras, simultáneamente, pretende gran santidad e inspiración, el mejor medio para incrementar su poder sobre las mentes de los hombres, sobre sus corazones y sus bolsillos —el Reino de las Tinieblas—. Véase *Leviathan* (43-47), pp. 457-546 *passim*; *De Cive* (xviii), *EW II*, 298-319; *Elements of Law* (II. vi. 1-9), pp. 144-155.

Hobbes negaba ser un ateo y en varios trabajos menores defendió su afirmación de que Dios debe ser corpóreo más que incorpóreo: *An Historical Narration Concerning Heresy, EW* IV, 385-408; *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes, EW* IV, 409-440 (véase 425-435).

Finalmente, Hobbes murió como un anglicano conforme. No hay evidencia alguna de que fuese algo distinto de lo que profesaba ser, esto es, un erastiano levemente heterodoxo; no hay ninguna razón para creer que en realidad disfrazaba alguna posición secreta.

Para el argumento de que Hobbes era un buen cristiano ortodoxo, véase Hood, pp. 4-5 y *passim*. K. C. Brown, quien sostiene que Hobbes era un deísta, adelanta una posición más cercana a la que aquí se adopta; véanse pp. 336-344.

Apéndice 8

La última posición que asumió Hobbes acerca de la explicación histórica se distingue de la que expuso en su escrito sobre Tucídides (1628) por su interés en la soberanía y por su descubrimiento de la causa de la guerra civil en la ignorancia o rechazo de la verdad político-científica. Sin duda, exhibe algunas opiniones características en los prefacios a su traducción de la *History* de Tucídides; por ejemplo, que el temor es un elemento importante en la deliberación (*EW* VIII, xvi); que la monarquía es la forma de gobierno que más se prefiere (*EW* VIII, xvi-xvii); la defensa de Tucídides en contra de Dionisio Halicarnaso que le achacaba una explicación insuficiente de las causas de la guerra (*EW* VIII, xxi, xxiv-xxviii); que la historia ha de dar instrucción para capacitar a los hombres a conducirse prudentemente en lo futuro, y que la *History* de Tucídides (de toda la historia puramente humana) instruye mejor a los hombres (*EW* VIII vii).

Sin embargo, a pesar de que los sentimientos de Hobbes en la primera obra son típicos, se pierde el elemento general, filosófico, tan fuerte más tarde. Hobbes siempre prefirió la monarquía, pero reconocía que era sólo una preferencia —una opinión—, que todos los soberanos tienen los mismos derechos. Hobbes siempre consideró la prudencia como cosa buena, pero llegó a considerar la ciencia como algo mejor. Significativamente, el escritor de una historia tucidideana de la Gran Rebelión, que exhibiría la moral de los hombres en los actos y las palabras de los actores, no sería Hobbes, sino Clarendon. Hobbes escribió *Behemoth*, un conjunto de diálogos que intenta, mientras rastrea los sucesos, mostrar las consecuencias de no seguir la ciencia de la política correcta, hobbesiana.

Para otros análisis acerca de la visión que tenía Hobbes de la historia, véase Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 79-108; y Schlatter, pp. 350-362.

BIBLIOGRAFÍA

Obras y correspondencia de Thomas Hobbes

Manuscritos

1. Manuscritos y artículos de Thomas Hobbes en la colección del duque de Devonshire en Chatsworth.

2. Manuscritos en el British Museum:

The Elements of Law, Natural and Politic. [Los elementos de la ley, natural y política.] Egerton MSS, 2005, Harleian MSS, 1325, 4235, 4236, 6858.

A Minute, or first Draught of the Optiques. [Una minuta o primer borrador de la óptica.] Harleian MSS, 3360.

Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. Egerton MSS, 1910. [Edición en español: Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, México, 1984.]

Letters to Tomas Hobbes, 1656-1675. [Carta a Tomas Hobbes, 1656-1675.] MSS adicional, 32553.

Obras publicadas

1. Obras publicadas por Sir William Molesworth:

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Recopiladas y publicadas por vez primera por Sir William Molesworth, Bart. 11 vols., Londres, John Bohn, 1839-1845.

Thomae Hobbes Malmesburiensis-Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia. In unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth. 5 vols. Londini, apud Joannem Bohn, 1839-1845.

2. Otras ediciones:

Behemoth; *or, The Long Parliament*. Publicado por vez primera a partir del manuscrito original por Ferdinand Tönnies. Londres, Simpkin, Marshall, and Co., 1889.

The Elements of Law, Natural and Politic. Publicado con un prefacio y notas críticas de Ferdinand Tönnies. Londres, Simpkin, Marshall, and Co., 1889.

'he Elements of Law, Natural and Politic. Publicado con un prefacio y notas críticas de Ferdinand Tönnies. Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

Hobbes's Leviathan. Reimpreso a partir de la edición de 1651, con un ensayo del finado W. G. Pogson Smith. Oxford, Clarendon Press, 1952. Es una reimpresión moderna y completa de la edición original.

Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. Londres, impreso para Andrew Crooke en el Green Dragon en St. Paul's Church-yard, 1651. La edición "Cabeza".

Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill. Londres, impreso para Andrew Crooke [*sic*] en el Green Dragon en St. Paul's Church-yard, 1651. La edición "Oso".

Opera Philosophica, Quae Latinè scripsit, Omnia. 2 vols. Amstelodami, Apud Ioannem Blaev, 1668.

Otras obras

Aaron, R. I. "A Possible Early Draft of *De Corpore*", en *Mind,* LIV (1945), 342-356.

Aristóteles. *The Politics of Aristotle.* Traducido, con una introducción, notas y apéndices, por Ernest Barker. Oxford, Clarendon Press, 1948.

Aubrey, John. *'Brief Lives', chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696.* Edición del manuscrito del autor por Andrew Clark. 2 vols. Oxford, Clarendon Press, 1898.

Agustín. *The City of God.* Traducido por Marcus Dods. Nueva York, Modern Library, 1950.

Aylmer, G. E. *The King's Servants: The Civil Service of Charles I, 1625-1642.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961.

———. *A Short History of Seventeenth-Century England: The Struggle for the Constitution, 1603-1689.* Nueva York, New American Library, Mentor, 1963.

Barker, Ernest (comp.). *From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 B.C.-A.D. 337.* Traducido, con introducciones, notas y ensayos. Oxford, Clarendon Press, 1956.

Bodin, Jean. *Method for the Easy Comprehension of History.* Traducido por Beatrice Reynolds. Nueva York, Columbia University Press, 1945.

———. *Six Books of the Commonwealth.* Abreviado y traducido por M. J. Tooley. Oxford, Basil Blackwell, 1955.

Bowle, John. *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth-Century Constitutionalism.* Londres, Jonathan Cape, 1951.

Brandt, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* Copenhague, Levin & Munksgaard, 1928.

Brown, J. M. "A Note on Professor Oakeshott's Introduction to the *Leviathan*", en *Political Studies,* I (1953), 53-64.

———. "Hobbes: A Rejoinder", en *Political Studies,* II (1954), 168-172.

Brown, K. C. "Hobbes's Grounds for Belief in a Deity", en *Philosophy,* XXXVII (1962), 336-344.

Brown, S. M. "Hobbes: The Taylor Thesis", en *Philosophical Review*, LVIII (1959), 303-323.
Burrell, S. "The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol: Scotland, 1597-1637", en *Church History*, XXVII (1958), 338-350.
Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science: A Historical and Critical Study*. Edición revisada. Garden City, N. Y., Doubleday, Anchor, 1954.
Campbell, Enid. "Thomas Hobbes and the Common Law", en *Tasmanian Law Review*, I (1958), 20-45.
Carlyle, R. W. y A. J. Carlyle. *A History of Medioeval Political Theory in the West*. 6 vols. Edimburgo, Wiliam Blackwood, 1950.
Clarendon, Edward, conde de. *The History of the Rebellion and Civil Wars in England begun in the Year 1641*. Editado por W. Dunn Macray. 6 vols. Oxford, Clarendon Press, 1888.
Clark, G. N. *The Later Stuarts, 1660-1714*. (*Oxford History of England*, vol. X), 2ª ed. Oxford, Clarendon Press, 1955.
Colie, Rosalie L. *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
———. "Spinoza in England, 1665-1730", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, CVII (1963), 183-219.
Cowley, Abraham. *The Works of Mr. Abraham Cowley*. Londres, impreso por J. M. para Henry Herringman en Sign of the Blew Anchor in the Lower Walk of the New Exchange, 1668.
Crombie, A. C. *Medieval and Early Modern Science*. 2 vols. Garden City, N. Y., Doubleday, Anchor, 1959.
Curtis, Mark H. "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", en *Past and Present*, XXIII (noviembre de 1962), 25-43.
———. *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1642*. Oxford, Clarendon Press, 1959.
Dahrendorf, Ralf. "On the Origin of Social Inequality", en P. Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*. (Segunda serie) Oxford, Basil Blackwell, 1962.
Davies, Godfrey. *The Early Stuarts, 1603-1660*. (Oxford History of England, vol. IX). Oxford, Clarendon Press, 1952.
De Jouvenel, Bertrand. *The Pure Theory of Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
Descartes, René. *Philosophical Works of Descartes*. Vertido al inglés por E. S. Haldane y G. R. T. Ross. 2 vols. Nueva York, Dover, 1955.
Dewey, John, "The Motivation of Hobbes's Political Philosophy", en *Studies in the History of Ideas*, I (1918), 88-115.
Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*. Traducido por C. Dikshoorn. Oxford, Clarendon Press, 1961.
Eliot, T. S. *Selected Essays*. Nueva edición. Nueva York, Harcourt, Brace, 1950.
Engel, S. Morris. "Analogy and Equivocation in Hobbes", en *Philosophy*, XXXVII (1962), 326-335.

Engel, S. Morris. "Hobbes's Table of Absurdity", en *Philosophical Review*, LXX (1961), 533-543.

Filmer, Sir Robert. *Patriarcha, and Other Political Works*. Editado a partir de las fuentes originales y con una introducción por Peter Laslett. Oxford, Basil Blackwell, 1949.

Fink, Zera S. *The Classical Republicans, An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*. Evanston, Northwestern University Press, 1945.

Firth, Sir Charles Harding. *The Last Years of the Protectorate, 1656-1658*. 2 vols. Londres, Longmans, Green, 1909.

Frank, Joseph. *The Levellers: A History of the Writings of Three Seventeenth-Century Social Democrats: John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955.

Franklin, Julian H. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in Law and History*. Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1963.

Fussner, F. Smith. *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought, 1580-1640*. Nueva York, Columbia University Press, 1962.

Gardiner, S. R. *History of England from the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603-1642*. 10 vols. Londres, Longmans, Green, 1883-1884.

———. *History of the Commonwealth and Protectorate, 1649-1660*. 3 vols. Londres, Longmans, Green, 1903.

———. *History of the Great Civil War, 1642-1649*. 4 vols. Londres, Longmans, Green, 1893.

Gardiner, S. R. (comp.). *Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628-1660*. Oxford, Clarendon Press, 1889.

Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*. Traducción e introducción de Ernest Barker. Boston, Beacon Press, 1957.

———. *Political Theories of the Middle Age*. Traducción e introducción de F. W. Maitland. Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

Gilbert, Neal W. *Renaissance Concepts of Method*. Nueva York, Columbia University Press, 1960.

Gooch, C. P. *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. Segunda edición, con notas suplementarias y apéndices de H. J. Laski. Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, Clarendon Press, 1936.

Greenleaf, W. H. *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700*. Londres, publicado para la Universidad de Hull por Oxford University Press, 1964.

Hall, A. R. *The Scientific Revolution, 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude*. Boston, Beacon Press, 1957.

Haller, William. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. Nueva York, Columbia University Press, 1955.

———. *The Rise of Puritanism; or, the Way to the New Jerusalem as*

set forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643. Nueva York, Columbia University Press, 1938.

Hamilton, Bernice. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitiria, De Soto, Suárez, and Molina.* Oxford, Clarendon Press, 1963.

Harrington, James, *Oceana.* Edición y notas de S. B. Liljegren. (*Publications of the New Society of Letters at Lund,* vol. IV.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

Havelock, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics.* Londres, Jonathan Cape, 1957.

Hexter, J. H. *Reappraisals in History: New Views on History and Society in Early Modern Europe.* Nueva York, Harper Torchbooks, 1963.

———. *The Reign of King Pym.* (*Harvard Historical Studies,* volumen XLVIII.) Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941.

Hill, Christopher. *The Century of Revolution, 1603-1714.* (*A History of England,* vol. V.) Edimburgo, Thomas Nelson, 1961.

———. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century.* Londres, Secker & Warburg, 1958.

Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an Interpretation of Leviathan.* Oxford, Clarendon Press, 1964.

Hooker, Richard. *Works.* 2 vols. Oxford, Oxford University Press, 1850.

Horacio. *The Works of Horace in English Verse.* Por el señor Duncombe, padre, el maestro J. Duncombe y otros. Vol. III, 2ª ed. Londres, impreso para B. White en Fleet-street; T. Becket y P. A. De Hondt en la Strand; y W. Nicoll en St. Paul's Church-yard, 1767.

James, D. G. *The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* Londres, Longmans, Green, 1949.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton, Princeton University Press, 1957.

Krook, Dorothea. "Mr. Brown's Note Annotated", en *Political Studies,* I (1953), 216-227.

———. "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth", en *Philosophy,* XXI (1956), 3-22.

———. *Three Traditions of Moral Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution.* Nueva York, Random House, 1959.

Laird, John. *Hobbes.* Londres, E. Benn, 1934.

Lamont, William D. *Marginal Prynne, 1600-1669.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Lamprecht, Sterling P., ed. *De Cive or The Citizen by Thomas Hobbes.* Edición con una introducción. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949.

———. "Hobbes and Hobbism", en *American Political Science Review,* XXXIV (1940), 31-53.

Laski, Harold J. *A Defence of Liberty Against Tyrants: A Translation of the Vindiciae Contra Tyrannos by Junius Brutus.* Con una introducción histórica. Londres, G. Bell and Sons Ltd., 1924.

Laslett, Peter. *The World we have lost.* Londres, Methuen, 1965.

Lewy, Gunter. *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S. J.* (*Travaux de Humanisme et de Renaissance,* vol. XXXVI.) Ginebra, Librairie E. Droz, 1960.

Locke, John. *Two Treatises of Government.* Edición crítica con una introducción y *apparatus criticus* de Peter Laslett. Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

Lubienski, Z. *Die Grundlagen des Ethisch-politischen Systems von Hobbes.* Munich, Verlag von Ernst Reinhardt, 1932.

Macdonald, Hugh y Mary Hargreaves. *Thomas Hobbes: A Bibliography,* Londres, The Bibliographical Society, 1952.

Maquiavelo, Nicolás. *The Discourses.* Traducción del italiano, introducción, cuadros cronológicos y notas de Leslie J. Walker, S. J. 2 vols. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford, Clarendon Press, 1963.

Mathew, David. *The Social Structure in Caroline England.* (Las conferencias Ford dictadas en la Universidad de Oxford en Michaelmas Term 1945.) Oxford, Clarendon Press, 1950.

Mintz, Samuel I. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes.* Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton.* Editado por H. W. Turnbull. Vol. III. (Impreso para la Royal Society.) Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Notenstein, Wallace. "The Winning of the Initiative by the House of Commons" (Conferencia Raleigh sobre Historia, 1924). Londres, publicado para la British Academy por Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1951.

Oakeshott, Michael. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill* by Thomas Hobbes. Compilación e introducción de Michael Oakeshott. Oxford, Basil Blackwell, 1946.

———. *Rationalism in Politics, and Other Essays.* Nueva York, Basic Books, 1962.

Ogilvie, Sir Charles. *The King's Government and the Common Law, 1471-1641.* Oxford, Basil Blackwell, 1958.

Osgood, Herbert L. "Political Ideas of the Puritans", en *Political Science Quarterly,* VI (1891), 1-28.

Pearl, Valerie. *London and the Outbreak of the Puritan Revolution; City Government and National Politics, 1625-1643.* Londres, Oxford University Press, 1961.

Pease, Theodore. *The Leveller Movement: A Study in the History and*

Political Theory of the English Great Civil War. Washington, American Historical Association, 1916.

Peters, Richard. *Hobbes*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1956.

Pitkin, Hanna. "Hobbes's Concept of Representation", en *American Political Science Review*, LVIII (1964), 328-340, 902-918.

Plamenatz, John. *Man and Society*. 2 vols. Nueva York, McGraw-Hill, 1963.

———. "Mr. Warrender's Hobbes", en *Political Studies*, V (1957), 298-308.

Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Polin, Raymond. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*. París, Presses Universitaires de France, 1953.

Poore, B. P. (comp.). *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the United States*. Washington, Government Printing Office, 1877.

Prothero, G. W. (comp.). *Select Statutes and Other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns of Elizabeth and James I*. 2ª ed. Oxford, Clarendon Press, 1898.

Randall, J. H. "The Development of Scientific Method in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, I (1940), 177-206.

Raphael, D. D. "Obligation and Rights in Hobbes", en *Philosophy*, XXXVII (1962), 345-352.

Robertson, George Croom. *Hobbes*. (Clásicos filosóficos para lectores ingleses.) Edimburgo, William Blackwood, 1901.

Rushworth, John. *The Tryal of Thomas Earl of Strafford* (*Historical Collections of Private Passages of State, Weighty Matters in Law, Remarkable Proceedings...*, vol. VIII.) Londres, impreso para John Wright en la Corona de Ludgate-Hill y Richard Chiswell en la Rosa y la Corona de St. Paul's Church-yard, 1680.

Salmon, J. H. M. *The French Religious Wars in English Political Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1959.

Schlatter, Richard. "Thomas Hobbes and Thucydides", *Journal of the History of Ideas*, VI (1945), 350-362.

Sidney, Algernon. *Discourses Concerning Government*. Tercera edición, Londres, impreso para A. Millar, en la costa frente a la calle Catharine, 1751.

Simpson, Alan. *Puritanism in Old and New England*. Chicago, University of Chicago Press, 1961.

———. *The Wealth of the Gentry, 1540-1660: East Anglian Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Skinner, Quinton. "Hobbes on Sovereignity: an unknown discussion", en *Political Studies*, XIII (1965), 213-218.

Stephen, Leslie. *Hobbes*. (*English Men of Letters*.) Londres, Macmillan, 1904.

Stewart, J. B. "Hobbes among the Critics", en *Political Science Quarterly,* LXXIII (1958), 547-565.

Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago, University of Chicago Press, 1953.

———. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis.* Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago, University of Chicago Press, 1952.

———. *What is Political Philosophy? and Other Studies.* Glencoe, Ill., The Free Press, 1959.

Tanner, J. R. *English Constitutional Conflicts on the Seventeenth Century, 1603-1689,* Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Tawney, R. H. *Business and Politics under James I: Lionel Cranston.* Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

———. *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study.* (Conferencias Holland Memorial, 1922.) Nueva York, Penguin Books, 1947.

———. "The Rise of the Gentry, 1558-1640", en *Economic History Review,* XI (1941), 1-38.

Taylor, A. E. "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy,* XIII (1938), 406-424.

Thompson, Francis. "Lettres de Stubbes à Hobbes", en *Archives de Philosophie,* XII (1936), 99-106.

Tönnies, Ferdinand. "Contributions à l'Histoire de la Pensée de Hobbes", en *Archives de Philosophie,* XII (1936), 73-98.

———. "Hobbes-Analekten", partes I y II, en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XVII (1903), 291-317; XIX (1906), 153-175.

Trevor-Roper, H. R. "The Gentry, 1540-1640", en *Economic History Review,* Suplemento I (1953).

Tyrrell, James. *Biblioteca Politica: or, An Enquiry into the Ancient Constitution of the English Government.* Londres, impreso para D. Browne en Exeter-Change in the Strand, A. Bell en Cornhil, J. Darby en Bartholomew-Close, A. Bettesworth en Pater-noster-Row, J. Pemberton en Fleet-street, C. Rivington en St. Paul's Church-yard, J. Hooke en Fleet-street, R. Cruttenden y T. Cox en Cheapside, J. Battley en Pater-noster-Row y E. Simon en Cornhil, 1718.

Walker, Williston (comp.). *Creeds and Platforms of Congregationalism,* Nueva York, Scribner's, 1893.

Warrender, Howard. "Obligations and Rights in Hobbes", en *Philosophy,* XXXVII (1962), 352-361.

———. "The Place of God in Hobbes's Philosophy" en *Political Studies,* VIII (1960), 48-57.

———. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation.* Oxford, Clarendon Press, 1957.

Watkins, J. W. N. *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories.* Londres, Hutchinson University Library, 1965.

———. "Philosophy and Politics in Hobbes", en *Philosophical Quarterly,* V (1955), 125-146.

Wedgwood, C. V. *The King's Peace, 1637-1641.* Nueva York, Macmillan, 1956.
Winch, Peter, *The Idea of a Social Science-and Its Relations to Philosophy.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
Woodhouse, A. S. P. (comp.). *Puritanism and Liberty.* Chicago, University of Chicago Press, 1951.
Zagorin, Perez. *A History of Political Thought in the English Revolution.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir el 15 de enero de 1988 en los talleres de Editorial Melo, S. A., Av. Año de Juárez 226-D, 09070 México, D. F. En su composición se usó tipo Aster de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares.

El presente libro, *Thomas Hobbes o la política como ciencia,* de M. M. Goldsmith, es un minucioso acercamiento a la filosofía política del autor de *Leviathan,* así como a su sistema filosófico general, que intentaba abarcar tanto las ciencias naturales como la política. Desafortunadamente el sistema no fue "entendido ni tomado con seriedad", razón que motivó a Goldsmith para iniciar un nuevo estudio acerca del filósofo.

Sin embargo, para entender íntegramente la filosofía política de Hobbes, el autor necesitaba analizar primero su método y su filosofía natural, puesto que aquélla era sólo una parte, "si bien la más interesante", de su sistema filosófico. En éste había recopilado los elementos de la filosofía y los había compendiado en tres secciones: una referente al cuerpo y sus propiedades, otra acerca del hombre y sus facultades y otra más que hablaba del gobierno civil. Por lo tanto, el presente volumen se inicia con una revisión de la filosofía natural de Hobbes, con sus conceptos de espacio, tiempo, movimiento, etc.; al igual que sus ideas de naturaleza humana y leyes y estado de la naturaleza. Finalmente, los tres últimos capítulos analizan las ideas políticas de Hobbes.

En la portada: *Estudio para "la alegría de vivir"*, 1905 de Henri Matisse

fce